

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR :

La Philosophie de Platon, suivie d'*Études platoniciennes*. — Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française. 2 vol. in-8 (Germer-Baillière)....... 16 fr.

La Philosophie de Socrate. — Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8 (G.-Baillière).... 16 fr.

La Liberté et le Déterminisme. 1 vol. in-8. *Deuxième édition* (Germer-Baillière).. 7 fr. 50

L'Idée moderne du Droit EN ALLEMAGNE, EN ANGLETERRE ET EN FRANCE. 1 vol. in-18. *Deuxième édition* (Hachette)............... 3 fr. 50

La Science sociale contemporaine. 1 vol. in-18........... 3 fr. 50

Critique des systèmes de morale contemporains. 1 vol. in-8 (Germer-Baillière).. 7 fr. 50

Platonis hippias minor. 1 vol. in-8 (Germer-Baillière)........ 2 fr.

Principes de Psychologie. 1 vol. in-8.................... 7 fr. 50

Extraits des Grands philosophes, faisant suite à l'*Histoire de la Philosophie*, avec notices biographiques et table analytique des matières. 1 vol. in-8 (Delagrave)......................... 6 fr.

Principes de la Philosophie. 1 vol. in-8 (*sous presse*).

3991. — CORBEIL. Imprimerie CRÉTÉ.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

ALFRED FOUILLÉE

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

SIXIÈME ÉDITION



PARIS

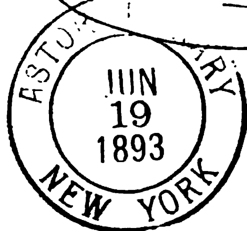
LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

15, RUE SOUFFLOT, 15

—

1891

Tout exemplaire de cet ouvrage non revêtu de ma griffe sera réputé contrefait.



INTRODUCTION.

DE LA MÉTHODE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ET DE LA CONCILIATION DES SYSTÈMES.

I. — UTILITÉ DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POUR LA PHILOSOPHIE.

1° L'histoire de la philosophie fait partie de la philosophie même, parce qu'en réalité elle n'a point un objet différent de la philosophie : son objet est toujours l'*esprit*, réfléchissant sur sa propre nature, sur son principe et sur sa fin. — 2° L'histoire de la philosophie corrige ou prévient l'erreur, confirme ou complète la vérité.

II. — UTILITÉ DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POUR L'HISTOIRE EN GÉNÉRAL.

L'histoire générale doit remonter des actions de l'humanité à leurs causes ; ces causes sont les idées morales, religieuses et scientifiques ; ces idées ont leur plus haute expression dans la philosophie. — Le progrès de la spéculation dirige les autres progrès de l'humanité, si bien que les théories les plus élevées et les plus éloignées en apparence de la pratique en sont réellement les plus voisines. — L'histoire de la philosophie est l'histoire de la conscience réfléchie que l'humanité acquiert d'elle-même.

III. — DE LA MÉTHODE DE CONCILIATION DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

Que l'historien doit 1° comprendre, 2° apprécier. — Pour comprendre, il faut se placer au point de vue d'autrui et non à son propre point de vue, entrer dans la pensée des autres plus profondément qu'eux-mêmes, s'il est possible, la pousser plus loin qu'eux pour en bien apercevoir la direction, s'attacher à l'esprit en même temps qu'à la lettre, aux parties supérieures des systèmes plutôt qu'aux parties inférieures, aux vérités plutôt qu'aux erreurs. La grande critique est celle des beautés, non des défauts.

Pour apprécier, il faut corriger les erreurs et concilier les vérités.

Les erreurs portent sur les conséquences ou sur les principes. — Les erreurs de conséquences doivent être rectifiées au moyen des principes du système, sans sortir du système lui-même ; on complète ainsi et on perfectionne le système avec les propres ressources qu'il fournit. — Si

le système ainsi perfectionné est cependant insuffisant à l'explication de la réalité, et s'il laisse en dehors de lui des choses que la conscience nous atteste, c'est que le principe du système est incomplet. L'erreur de principe consiste à prendre ainsi une vérité incomplète et partielle pour la vérité totale. — La réfutation de cette seconde espèce d'erreur consiste à compléter un système par un autre vers lequel ses tendances et sa direction propre l'entraînent, et où il trouve son achèvement. De là, la conciliation progressive des doctrines dans leurs parties positives, et leur réduction à l'unité au sein d'une doctrine plus large. — Cette méthode diffère de l'*éclectisme*, choix plus ou moins arbitraire de propositions empruntées à divers systèmes. — Elle diffère aussi de *la méthode hégélienne*, qui finit par regarder l'erreur même comme une partie essentielle de la vérité en identifiant les contradictoires. — La vraie méthode de l'histoire doit être une méthode de justice et de fraternité à l'égard de ceux qui ont aimé et cherché comme nous la vérité.

Descartes, par une réaction naturelle contre l'autorité des anciens qui avait dominé au moyen âge, dédaignait l'histoire de la philosophie et s'isolait dans la sphère de la réflexion individuelle : — « Je ne veux même pas savoir, disait-il, s'il y a eu des hommes avant moi. » Leibnitz, sans méconnaître la nécessité de la spéculation originale, comprit mieux l'utilité de l'histoire pour le philosophe : « La vérité, disait-il, est plus répandue qu'on ne pense ; « mais elle est souvent affaiblie et mutilée. En faisant remarquer « les traces de la vérité chez les anciens, on tirerait l'or de la « boue, le diamant de la mine, et la lumière des ténèbres ; et ce « serait *perennis quædam philosophia* (1). » Philosopher, en effet, c'est entrer profondément dans sa propre pensée, mais c'est aussi entrer profondément dans la pensée des autres, et reconnaître l'harmonie des pensées diverses dans la vérité éternelle.

L'histoire de la philosophie ainsi conçue est utile à la fois et pour la philosophie et pour l'histoire générale.

I. L'histoire d'une science ne fait ordinairement pas partie de cette science même ; par exemple, l'histoire de la physique n'est point une partie intégrante de la physique. Seule entre toutes les sciences, la philosophie doit renfermer en elle-même, pour être complète, sa propre histoire. C'est que la philosophie et l'histoire de la philosophie ont au fond le même objet : l'*esprit* réfléchissant sur sa nature, sur son principe et sur sa fin. Ce que chaque individu, par la réflexion philosophique, découvre en soi, l'histoire de la philosophie nous le fait retrouver, comme en une image agrandie, dans les doctrines qui se sont succédé à travers

1. *Nouveaux Essais*, livre I, ch. I.

les âges. L'histoire est donc la contre-épreuve de la théorie : tantôt elle la confirme ou la complète ; tantôt elle en corrige ou en prévient les erreurs.

De plus, l'histoire de la philosophie nous met en commerce avec les grands penseurs, et dans cette féconde familiarité, nous contractons quelque chose de leurs habitudes, de leurs sentiments, de leur esprit : nous apprenons à aimer et à découvrir la vérité. Par cela même, nous aimons ceux qui l'ont aimée comme nous, et qui l'ont déjà en partie découverte. L'histoire de la philosophie nous inspire ainsi l'admiration et la gratitude à l'égard de nos devanciers ; elle nous montre que tous les philosophes, au lieu de se considérer comme des adversaires et presque comme des ennemis, sont des amis et des compagnons de recherche. Contradicteurs et partisans d'une doctrine, ne servent-ils pas également la vérité que cette doctrine peut contenir ?

Mais s'il n'est pas bon que l'homme soit seul, enfermé dans une pensée tout individuelle et étranger à l'histoire, il n'est pas bon non plus qu'il ne soit rien par lui-même et ne pense rien par lui-même. L'histoire, en se substituant à la philosophie théorique, comme elle a tendu parfois à le faire, entraînerait l'absence d'originalité et remplacerait l'invention par la compilation. Il faut donc étudier l'histoire de la philosophie non pour l'histoire, mais pour la philosophie. Cette histoire même, en nous montrant que les vrais philosophes ont été les grands inventeurs, doit exciter en nous l'esprit de recherche et de découverte. « Puisqu'ils ne se « sont servis, » dit Pascal, « des inventions qui leur avaient été « laissées que comme de moyens pour en avoir de nouvelles, « et que cette heureuse hardiesse leur a ouvert le chemin aux « grandes choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont ac- « quises de la même sorte, et, à leur exemple, en faire les moyens « et non pas la fin de notre étude, et ainsi tâcher de les surpasser « en les imitant (1). »

II. L'histoire de la philosophie n'est pas moins utile à l'histoire générale qu'à la philosophie même. Les dernières raisons des faits historiques se trouvent dans les idées dominantes aux diverses époques, et ces idées directrices du mouvement social ne sont autres que les grandes conceptions morales, religieuses et scientifiques. Comment telle époque a-t-elle compris le devoir et le droit, la moralité dans l'individu et dans la société ? Com-

1. *De l'autorité en matière de philosophie.*

ment a-t-elle conçu le premier principe de l'homme et de l'univers? Comment s'est-elle représenté l'univers lui-même dans son plan général et dans ses lois particulières? De ces questions essentielles dépendent toutes les autres. Pour les résoudre, l'historien doit connaître les grands génies philosophiques qui ont personnifié le présent et devancé l'avenir. Comme Hégel l'a montré, la plus parfaite conscience qu'une époque puisse acquérir d'elle-même, c'est chez ses philosophes qu'elle l'acquiert. La Grèce du v[e] siècle et du IV[e] siècle avant Jésus-Christ est tout entière dans Socrate, Platon et Aristote. C'est que les génies philosophiques sont à la fois les plus individuels par leur originalité et les plus universels par la fidélité avec laquelle ils réfléchissent les idées de leur temps: en se connaissant mieux eux-mêmes, ils connaissent mieux tous les autres, et ils sont obligés de résumer d'abord en eux le présent pour pouvoir anticiper sur l'avenir. La morale de Platon résume et dépasse la morale de la Grèce au IV[e] siècle : on y eût pu lire à la fois l'histoire de la Grèce passée et l'histoire de la Grèce future. Les jurisconsultes stoïciens représentaient de même le droit antique et le droit nouveau : ils résumaient une société qui finit et annonçaient une société qui commence. Comprendrait-on la Révolution de 1789 et les principes qui l'ont dirigée, si on ne connaissait pas l'esprit de la philosophie française au XVIII[e] siècle?

Outre les fondements de la morale, du droit et de la politique, la philosophie contient encore en elle-même, sous la forme de connaissance raisonnée, ce que les religions renferment à l'état de croyance instinctive. La religion est une métaphysique spontanée ; la métaphysique est une religion réfléchie. Les plus grands métaphysiciens, comme Platon, Aristote, Plotin, Descartes, Leibnitz et Kant, résument dans leurs pensées et formulent dans leurs livres les progrès accomplis par la conscience religieuse de l'humanité, en même temps qu'ils présagent ceux qu'elle doit accomplir encore.

Enfin, le mouvement des idées scientifiques ne se comprend que par les génies philosophiques qui ont renouvelé les méthodes ou construit l'univers sur un plan nouveau. C'est Aristote qui a initié le moyen âge et la renaissance à l'étude de la nature ; c'est Descartes qui a fait pénétrer dans toutes les sciences la méthode mathématique et ramené la science de l'univers à un problème de mécanique ; c'est Leibniz qui a introduit dans la science des grandeurs le calcul de l'infini, et donné à la méthode mathéma-

tique, par l'intervention de cet élément métaphysique, une puissance jusqu'alors inconnue. A mesure que l'humanité comprend mieux ses rapports avec les autres êtres et sa vraie place dans la création, la philosophie élargit ses conceptions de l'univers : au monde sphérique des anciens, fermé par une voûte de cristal, elle substitue cette sphère infinie dans l'espace et dans le temps dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

Aussi peut-on dire que le progrès des idées philosophiques est la mesure du progrès historique. Et ce ne sont pas seulement les métaphysiciens de l'Allemagne qui soutiennent cette vérité; l'école positiviste elle-même, en France et en Angleterre, reconnaît que ce qui mène le monde, c'est la spéculation. Selon la remarque d'Auguste Comte, la marche de la spéculation est le principal moteur du mouvement social. « C'est le progrès de la spéculation, dit aussi Stuart Mill, qui, en gros, a régi le progrès de la société (1) ». Dites-moi l'état de la spéculation scientifique à une époque, et je vous dirai la limite que les arts industriels ont pu atteindre alors sans pouvoir la franchir. Dites-moi l'état de la spéculation morale et religieuse à une époque, et je vous dirai quelles ont été les lois ou les mœurs, et même la politique de ce temps. L'état des sciences, à son tour, ainsi que l'état de la morale, de la politique et de la religion, est déterminé par les hautes spéculations métaphysiques : c'est le mouvement supérieur de la pensée qui devance et entraîne toujours les mouvements inférieurs. La spéculation va à la découverte et conquiert des pays nouveaux, que les sciences pratiques exploitent et fécondent. La plus haute spéculation, qui semblait d'abord si éloignée de la pratique et de l'histoire, en contient donc le secret. Faire l'histoire de la philosophie religieuse, morale et politique, c'est faire l'histoire de la conscience humaine.

En un mot, l'historien qui ne décrit que les actions de l'humanité, sans en étudier les spéculations, s'arrête aux effets extérieurs sans remonter aux causes intimes : il ne voit que les mouvements sans connaître la pensée qui les dirige. L'étude des spéculations philosophiques, au contraire, en paraissant nous emporter loin du réel, dans je ne sais quel monde idéal, nous rapproche de la plus intime et de la plus vivante réalité : c'est qu'au fond le mouvement de la réalité a sa vraie raison dans l'idéal qui en est le but, et l'histoire des actions ne peut se comprendre que par l'histoire des idées.

1. Stuart Mill, *Logique*, trad. Peisse, tom. II, p. 528 et suivantes.

III. Les systèmes, si nombreux au premier abord dans l'histoire de la philosophie, ont été nécessaires pour compléter un point de vue par un autre et en quelque sorte une perspective par une autre. Leur opposition même a été utile pour rappeler aux philosophes qu'ils n'étaient pas encore en pleine possession de la vérité absolue, puisqu'aucun système particulier ne suffit à satisfaire pleinement les esprits. Mais la conciliation des systèmes est plus nécessaire encore que leur opposition, et c'est dans cette conciliation graduelle des doctrines par une doctrine supérieure que consiste le progrès de la philosophie, surtout dans sa partie métaphysique. La vraie méthode de l'histoire est celle qui reproduit et rend sensible ce progrès même.

La méthode historique est double : comprendre et apprécier.

Pour comprendre les philosophes, nous devons nous placer à leur point de vue et non au nôtre : sans cela, nous ressemblerions à un astronome qui, tout en restant à l'observatoire de Paris et en regardant à travers son télescope, voudrait juger immédiatement l'apparence qu'offre le ciel vu de l'observatoire de New-York. Beaucoup d'historiens tombent dans cette erreur : ils commencent par admettre que leur point de vue est le seul bon et que leur observatoire est le centre vrai du monde ; puis ils traitent d'aveugles ou d'insensés ceux qui ne voient pas exactement ce qu'ils voient eux-mêmes et qui osent mettre en doute la vérité absolue de leur perspective. Ce dogmatisme intolérant n'est-il pas la meilleure situation qu'un historien de la philosophie puisse adopter pour ne rien comprendre aux idées d'autrui ?

Il faut, au contraire, par un acte de désintéressement intellectuel qui est la condition de l'impartialité, s'oublier soi-même, s'abstraire de soi pour ainsi dire et se confondre quelque temps avec ces grandes intelligences dont on veut repenser la pensée. Il faut recommencer leur travail en y mettant le même intérêt qu'à un travail personnel, et entrer, s'il est possible, plus avant qu'eux-mêmes dans leur pensée.

Pour cela, on doit s'attacher à l'esprit du système et non pas seulement à la lettre, aux parties supérieures et non pas seulement aux parties inférieures. Les parties supérieures, en effet, indiquent mieux la vraie direction de l'ensemble, la fin à laquelle le système entier aspire et vers laquelle il se soulève avec un effort plus ou moins heureux. Aristote disait que, pour comprendre la vraie nature d'un être, il faut le regarder non pas dans son ébauche ni dans ses imperfections, mais dans son dé-

veloppement le plus parfait, dans son achèvement, et par conséquent dans sa beauté : car la vraie nature d'un être, c'est moins ce qu'il est en tel ou tel moment de la durée que la fin à laquelle il tend. Est-ce chez les embryons ou les monstres qu'on doit chercher l'humanité, ou n'est-ce pas plutôt chez l'homme fait qui possède ses facultés en leur plénitude ? Il y a dans la pensée du philosophe un moment où elle atteint sa forme la plus haute et où elle se révèle en sa pure essence : c'est ce moment qu'il faut saisir au passage ; car l'instant où le philosophe semble soulevé au dessus de lui-même, c'est l'instant où il est vraiment lui-même.

Comme ces moments où on se possède et où on arrive à manifester sa pensée sans ombre sont plus rares que les heures de médiocrité et de demi-lumière, c'est souvent dans quelques pages et dans quelques pensées achevées que le philosophe se révèle le mieux. Car il n'est pas facile de se soutenir longtemps au plus haut point qu'on puisse atteindre : combien il est plus aisé de retomber même au dessous de soi ! Cependant, c'est surtout vers ces rares élans de la pensée que l'historien tournera ses regards. Il verra mieux les systèmes s'il les voit par ces grands côtés que par leurs petits : son interprétation, tout en reproduisant avec fidélité les traits du modèle historique, sera plus vraie en même temps qu'elle sera plus belle. Un peintre qui veut représenter un grand homme doit obtenir d'abord la ressemblance matérielle, mais ce n'est pas tout : il doit atteindre, par l'expression, à la vraie ressemblance morale; pour cela, devra-t-il représenter son modèle dans les moments de vulgarité et comme d'indifférence ? Ce serait choisir l'instant où l'homme intérieur est dominé par la fatalité extérieure et où sa liberté est voilée par la tyrannie des circonstances : il croirait peindre l'homme lui-même et ne représenterait que l'action des choses sur la personne. L'œuvre manquerait de fidélité en même temps qu'elle manquerait de beauté. Le peintre doit choisir, dans l'existence du grand homme, les beaux moments, qui sont aussi les vrais, où l'homme a une individualité, une pensée originale, une passion personnelle qui l'anime d'une vie propre, en un mot, un caractère. Ainsi doit faire l'historien à l'égard des génies philosophiques. Il doit chercher, à travers leurs œuvres, les plus frappantes manifestations de leur pensée propre. Dans la philosophie comme dans l'art, la grande critique n'est pas celle des défauts, mais celle des beautés.

De la méthode d'interprétation ainsi conçue sort naturellement

la méthode d'appréciation. Un système bien compris est déjà à moitié apprécié, et semble prendre de lui-même la place qui lui appartient dans l'ensemble des doctrines philosophiques.

On a prétendu qu'il n'y avait pas d'absurdité que les philosophes n'eussent dite ; on pourrait mieux encore prétendre qu'il n'est pas d'absurdité qu'on ne leur ait prêtée. Les erreurs qu'on croit voir chez eux sont souvent des aspects nouveaux des choses, d'incomplètes vérités qui n'en ont pas moins leur place dans la vérité parfaite.

L'appréciation des systèmes contient deux parties principales : correction des erreurs et conciliation des vérités.

Les erreurs, à leur tour, peuvent être de deux sortes. Tantôt ce sont des erreurs de conséquences et d'applications ; tantôt ce sont des erreurs de principes. Par exemple, de ce que l'intérêt de la société est d'être liée par un lien aussi fort que possible, nous verrons Hobbes conclure que l'intérêt de la société est le despotisme absolu. Or, même en admettant le principe de Hobbes, — celui de l'intérêt, — cette conséquence est fausse ; car le despotisme n'est pas la plus grande force qui puisse maintenir le lien social, et la liberté est ici plus puissante que la force matérielle. — Voilà donc une erreur de déduction, de conséquence, d'application. Pour corriger les erreurs de ce genre, est-il besoin de sortir du système même qu'on examine, de les réfuter au nom d'un autre système ? Nullement ; mieux vaut corriger d'abord les fausses déductions d'une doctrine avec les principes mêmes de cette doctrine ; ici, par exemple, il faudra raisonner dans l'hypothèse de Hobbes mieux que Hobbes ne l'a fait, et lui dire : — En supposant avec vous qu'il n'y ait d'autre règle sociale que le plus grand intérêt de la société, ce principe n'a pas même la conséquence que vous prétendez ; vous ne pouvez donc refuser de corriger sur ce point votre système, car une telle correction, après tout, le complète et le perfectionne.

Cette correction des conséquences est une rectification analogue à celle qu'emploierait un mathématicien pour corriger des erreurs de calcul, par exemple des fautes d'addition ou de multiplication.

Mais, remarquons-le, les erreurs d'application ne prouvent rien, à elles seules, contre les principes eux-mêmes, et ne réfutent pas la théorie dans son essence ; de même, corriger les erreurs d'une addition ou d'une multiplication, ce n'est pas réfuter la théorie de l'addition ou de la multiplication : c'est simplement faire

voir que cette théorie a été mal appliquée. Malgré cela, beaucoup d'historiens de la philosophie s'imaginent avoir réfuté un système en réfutant ses propres inconséquences ou ses applications illégitimes. Une déclamation éloquente contre le despotisme auquel Hobbes aboutit n'est cependant point une réfutation suffisante du système utilitaire. Aussi qu'arrive-t-il? Vous croyez avoir réfuté une doctrine en réfutant ses erreurs de déduction ; mais d'autres partisans des mêmes principes évitent ces erreurs, et le système reparaît avec eux d'autant plus fort qu'il est désormais mieux lié et mieux déduit. Par exemple, Bentham et Stuart Mill, en acceptant l'*utilitarisme* de Hobbes, ont abouti à des conclusions libérales, au lieu d'aboutir à des conclusions despotiques. — On ne réfute donc pas un système en réfutant des erreurs qui ne lui sont pas essentielles ; tout au contraire, on l'a fortifié en croyant l'affaiblir et on l'a reconstruit sur un meilleur plan en croyant le détruire.

Au reste, il est nécessaire de rectifier et de perfectionner d'abord les systèmes en les corrigeant ainsi dans leurs conséquences par leurs propres principes. Ce n'est pas une œuvre négative et destructive que l'on fait en rectifiant, par cette méthode, les erreurs de conséquences qu'un système peut contenir. Réfuter de cette manière, c'est compléter, c'est raisonner selon un système mieux que ses auteurs mêmes. Et ce travail préparatoire ne doit pas être négligé.

C'est seulement quand une doctrine a été ainsi reconstruite et débarrassée de ses imperfections accidentelles qu'on peut enfin lui appliquer la critique de fond. Ici l'appréciation des conséquences, des applications fausses, des erreurs de détail, serait insuffisante : si vous ne prenez pas le système dans son principe dans son essence, et pour ainsi dire dans sa vérité, vous ne pouvez guère le réfuter.

Mais par quelle méthode pourra-t-on réfuter le principe qui fait l'essence d'un système? — Ce principe est toujours un fait ou une notion qui a sa valeur et sa vérité. L'absurde pur ne saurait être conçu ni exprimé ; un système qui reposerait sur un principe complétement absurde ne pourrait se développer ni vivre. L'erreur des principes consiste donc plutôt dans une vérité incomplète que dans une fausseté absolue. C'est tantôt une observation partielle donnée pour une observation totale, — comme l'égoïsme, prétendu universel par La Rochefoucauld ; — tantôt une notion particulière et abstraite donnée comme expression de la vérité tout

entière, — par exemple, la notion de l'étendue, ou la notion de la pensée. Dès lors, comment réfuter un principe de ce genre ? — En montrant que la vérité qu'il affirme n'est pas toute la vérité. Or, pour montrer qu'une vérité n'est pas tout, il faut faire voir qu'elle ne subsiste qu'à la condition d'être complétée par d'autres vérités, et que, sans ce complément, elle demeure impuissante à expliquer les choses.

Nous arrivons par là à cette proposition en apparence étrange : — On ne peut réfuter sérieusement, utilement et définitivement les systèmes que par leurs vérités. — Mais entendons-nous : le mot de réfuter n'a plus ici d'autre sens que celui de compléter. On réfute une vérité usurpatrice en prouvant qu'elle n'est pas la vérité tout entière et que son légitime domaine n'est pas tout ce que la pensée conçoit ou tout ce que la réalité fournit. Par exemple, l'étendue et des changements de relation dans l'étendue ne suffisent pas à reproduire tout ce que la conscience trouve en elle-même : de là l'insuffisance de l'atomisme mathématique.

En conséquence, pour réfuter, il ne faut pas détruire, mais construire, et absorber tout ce que les autres ont dit de vrai dans une vérité plus large et plus compréhensive. De même, dans l'histoire, une race n'en conquiert une autre qu'en l'absorbant et en l'unissant à elle ; mais le vrai triomphe, en philosophie, n'est pas une victoire destructive ; c'est une victoire de conciliation.

Pour cette conciliation, il est nécessaire d'abord de chercher tout ce qui peut être admis en commun par les systèmes contraires : il faut accepter des autres et faire accepter de soi le plus possible.

Puis, au point où cesse l'acoord, il faut voir si, en poussant plus loin les divers systèmes, chacun dans son sens légitime, on ne les verrait pas prendre une direction convergente et se rapprocher de plus en plus ; si, par exemple, la morale fataliste et la morale fondée sur la liberté ne tendraient pas à se rapprocher quand on pousse très-loin et très-logiquement leurs conséquences.

Pour augmenter encore ce rapprochement, on cherchera des moyens termes entre les idées opposées. Par exemple, n'y a-t-il pas un moyen terme que peuvent et doivent accepter en commun ceux qui nient comme ceux qui affirment notre libre arbitre ? C'est l'*idée* de notre liberté, qui, lorsque nous nous appuyons sur elle, finit par nous conférer à l'égard de nos passions un pouvoir analogue à la liberté même. Cette idée, commune aux partisans de la fatalité et du libre arbitre, offre un premier moyen

de rapprochement. D'autres intermédiaires, comme le *désir* de la liberté, pourront les rapprocher encore plus. On intercalera ainsi le plus grand nombre possible de ces moyens termes, afin de réduire progressivement l'écart des doctrines.

Par cette méthode, on arrive à combiner entre eux les systèmes et à les superposer comme les parties diverses d'un même édifice. On s'efforce de mettre chaque doctrine à sa vraie place ; on n'a, à chaque degré, que des choses qui peuvent être admises en commun et qui sont vraies relativement à ce point de vue.

Il en résulte une gradation des doctrines selon leur valeur et leur degré de vérité : reproduction par l'esprit du progrès même des choses. Pour établir cette gradation, on cherchera quelle est la direction intime d'un système, par exemple du matérialisme pur, et le point le plus élevé auquel il tend. On se demandera ensuite si ce point vers lequel s'élève l'ensemble de la doctrine ne se trouve pas précisément contenu dans un autre système, par exemple dans l'idéalisme ; d'où on aurait le droit de conclure que le second système est le complément auquel le premier aspire. Ainsi nous verrons le matérialisme, par un mouvement irrésistible, réduire la physique à la mécanique, la mécanique aux mathématiques, les mathématiques à la logique ; mais les lois de la logique, à leur tour, supposent les lois des idées, et nous nous trouverons ainsi amenés, par le développement même du matérialisme, à un système qui lui est supérieur puisqu'il lui est nécessaire pour son propre achèvement : je veux dire l'idéalisme. L'idéalisme, à son tour, manifeste une direction qui lui est propre ; il est emporté par un mouvement naturel vers une certaine conception finale de l'univers : des idées purement abstraites, en effet, ne sauraient produire le monde : il faut des idées actives, des idées vivantes dans une intelligence, qui elle-même ne saurait se concevoir sans une volonté. L'explication abstraite des choses par les rapports des idées tend donc à une explication vivante des choses par l'action du vouloir, et l'idéalisme semble chercher lui-même son complément dans la philosophie de la volonté.

C'est ainsi qu'on peut arriver à découvrir l'ascension graduelle des systèmes et à monter toujours plus haut. En outre, l'histoire confirme par les faits l'analyse rationnelle des doctrines : l'histoire, par exemple, nous montre le matérialisme se transformant toujours à la fin en idéalisme. Voilà encore un élément nouveau d'appréciation.

Outre cette classification des doctrines selon leur degré d'éléva-

tion, que leur direction logique et historique nous révèle, on peut les considérer encore non plus dans leur hauteur, mais, pour ainsi dire, dans leur largeur. Il y a, en effet, des systèmes plus étroits et plus particuliers, qui ne comprennent dans leurs explications qu'un petit nombre de choses ; d'autres embrassent un domaine plus étendu et plus voisin de l'universel. Or le degré de largeur est ici un degré de vérité. En effet, l'idéal de la philosophie serait une doctrine assez large, assez universelle en extension et en compréhension, pour réconcilier dans son sein tous les systèmes. Que cet idéal puisse être complétement embrassé par l'esprit humain, cela est sans doute impossible ; mais enfin, nous le concevons et le cherchons ; et si nous ne pouvons entièrement l'atteindre, du moins est-il possible d'en approcher sans cesse. C'est donc d'après cet idéal de la philosophie, non d'après un système particulier et préconçu, qu'on doit juger les systèmes des philosophes. Dès lors, plus ces systèmes seront larges, déterminés et positifs, moins ils seront éloignés de la vérité universelle et infinie. En présence de chaque système, nous devons dire : — Ce n'est pas là toute la vérité, ce n'est pas là tout le bien, et cependant il y a là une partie de cette lumière et de cette chaleur que cherche notre âme. — Au lieu de prononcer d'une manière absolue que telle doctrine est vraie, telle autre fausse, il vaut mieux dire : Ceci est plus vrai, étant moins exclusif et moins négatif ; ceci est plus faux, étant moins large et moins positif. On connaît le mot profond de Leibniz : — Les systèmes sont généralement vrais par ce qu'ils affirment et faux dans ce qu'ils nient. — La métaphysique universelle, que poursuit noblement notre pensée, ne peut donc être aucun des systèmes bornés ; elle est plutôt l'ensemble des systèmes ; disons mieux, elle n'est ni aucun ni tous. Si nous ne sommes pas pénétrés de ce principe, nous nous enfermerons dans un système particulier, exclusif et intolérant, et notre système passera comme les autres ont passé.

Si nous croyons au contraire, avec Platon et Leibniz, d'une part que la vérité est implicitement dans notre esprit, mais d'autre part qu'elle dépasse toujours infiniment notre science actuelle, nous éviterons à la fois l'indifférence du scepticisme et l'intolérance du dogmatisme. Nous aurons ces grandes vertus du philosophe : l'amour de la vérité absolue, la croyance à sa réalité, et l'espérance de s'en rapprocher sans cesse.

A ces trois vertus en quelque sorte métaphysiques, l'historien de la philosophie doit joindre, dans l'appréciation des systèmes, les

deux grandes vertus morales : justice et fraternité. A tout système qui se déclare seul en possession de la vérité absolue et qui, par ses prétentions exclusives, veut usurper injustement un domaine infini, l'historien opposera les conclusions des autres doctrines : il doit nier ce qui est négatif dans ce système, pour rétablir ainsi, par une double négation, la vérité positive. Mais cette critique des erreurs, qui est la tâche la plus ingrate et la moins utile de l'historien, doit être réduite au strict nécessaire. L'historien ne doit exclure que ce qui est exclusif, il ne doit s'opposer qu'aux oppositions, il ne doit faire la guerre qu'à la guerre même. N'avons-nous pas vu que sa tâche véritable et son œuvre positive, c'est de pacifier et de concilier ? Si l'on descend assez profondément dans toute doctrine sincère, on finira par en trouver l'unité avec la pensée commune. Les oppositions poussées à leurs limites se changent presque toujours en harmonies. Aucune pensée n'est méprisable, et les choses les plus humbles, selon Platon, réflètent l'idéal ; il faut donc embrasser le plus possible : qui n'embrasse pas assez, mal étreint.

C'est pour cela qu'il faut d'abord savoir comprendre, et l'intelligence la plus pénétrante est aussi la plus ouverte à autrui ou la plus pénétrable. L'intelligence du philosophe ne saurait trop s'élargir : *dilatamini et vos.*

Enfin, pour savoir comprendre et apprécier, il faut savoir aimer. L'universelle sympathie du philosophe ne doit pas être celle de l'indifférence sceptique : l'historien ne doit pas ressembler à ces hommes du monde qui sont aimables pour tous parce qu'au fond ils n'aiment personne, et dont l'apparente sympathie recouvre une réelle impénétrabilité du cœur. La véritable fraternité philosophique a son principe dans l'ardeur même de la foi à la raison. Le précepte le plus sublime et le plus doux de la morale doit s'appliquer aux philosophes et leur fournir la meilleure règle de critique : « Aimez-vous les uns les autres. » Ne pressentons-nous pas que les lois du monde moral doivent être aussi les vraies lois cachées de la logique et de la nature ?

Telle est la méthode de conciliation d'après laquelle on doit juger la diversité des systèmes, pour les ramener chacun à son principe, et tous au principe des principes.

Considérés de ce point de vue, les systèmes entre lesquels se partagent encore les esprits nous apparaîtront comme formant autant de cercles concentriques, qui vont s'élargissant toujours sans

pouvoir embrasser l'immensité de l'universel. Il en est de plus limités et de moins vrais, comme le matérialisme brut qui réduit tout aux objets des sens; il en est de plus larges, mais négatifs encore, comme l'idéalisme abstrait et purement logique, qui réduit tout aux objets de l'intelligence ; une seule doctrine parviendrait peut-être à exclure enfin toute négation et toute limite : ce serait celle où le naturalisme serait la base et où un idéalisme plus vivant et plus concret viendrait compléter le naturalisme même. Cette doctrine subordonnerait les autres, sans les détruire, à la conception la plus haute qu'on puisse atteindre : l'idéal moral de la bonté désintéressée. La philosophie de la volonté est supérieure à la philosophie de l'intelligence, comme celle-ci est elle-même supérieure à la philosophie des sens.

Cette méthode de conciliation ne doit pas se confondre avec la méthode proposée sous le nom d'*éclectisme*, bien qu'elle s'efforce de retenir ce que l'éclectisme avait de bon. Les Alexandrins désignèrent par ce nom un choix fait dans les divers systèmes. Sans reproduire le mot, Leibniz reproduisit la chose, en parlant de « prendre le meilleur des doctrines »; mais il avait soin d'ajouter qu'on doit ensuite *aller plus loin*, et il ne croyait pas qu'un choix de vérités déjà exposées par d'autres pût constituer toute la philosophie. Il comprenait la nécessité d'une doctrine à la fois conciliatrice et originale; seulement il ne traça point les règles de la méthode pour la découvrir, et il procéda souvent lui-même sans une méthode assez régulière. Par une sorte de curiosité universelle, il était porté à voyager en quelque sorte au milieu des systèmes, à citer les opinions des uns et des autres, à y mêler les siennes, et plutôt à juxtaposer le tout qu'à montrer l'intime liaison des parties.

Dans notre siècle, Victor Cousin, à son retour d'Allemagne, sous l'influence de Schelling et de Hégel, renouvela l'éclectisme et crut y voir la méthode unique de la philosophie même. Il partit de ce principe que tout avait été dit, ou à peu près, par les philosophes, et que l'histoire de la philosophie contient toutes les vérités. De là cette conséquence que la philosophie s'absorbe dans l'histoire de la philosophie, et qu'il faut presque renoncer à l'originalité des découvertes. En outre, Victor Cousin considère l'éclectisme comme un *choix*, au sens propre de ce mot; mais ce choix, il ne dit pas selon quelle règle on peut le faire, et il le fit lui-même bien souvent sans autre règle que ses préférences pour un système particulier et adopté d'avance, qu'on a justement appelé une sorte de

demi-spiritualisme timide, moitié écossais et moitié allemand. Enfin, au lieu d'insister surtout, dans ce choix, sur la part de vérité qu'un système peut contenir, il insista de préférence sur les erreurs ou sur ce qu'il croyait des erreurs: il arrivait ainsi, sous prétexte de choix, à rejeter presque tout. Ce fut un abus de prétendues *réfutations*, la plupart superficielles et trop oratoires, faites au nom du sens commun, c'est-à-dire, bien souvent, au nom de l'arbitraire. Quant à ce qui pouvait rester des systèmes ainsi mutilés et émiettés, l'éclectisme le juxtaposait un peu au hasard dans une doctrine sans forte unité: il empruntait telle et telle chose à un système, sans expliquer pourquoi il ne prenait pas aussi bien telle autre partie de la doctrine; puis, passant à un autre système, il y prenait aussi çà et là quelques affirmations, et après avoir ainsi cueilli à droite et à gauche sur le terrain d'autrui, il faisait une sorte de faisceau si mal lié, qu'il suffisait d'entr'ouvrir la main pour voir s'échapper ce qu'on croyait tenir. On avait voulu contenter tout le monde, et on arrivait à ne contenter personne; c'était, dans la philosophie, l'équivalent d'une politique d'équilibre, procédant par concessions arbitraires et par refus non moins arbitraires aux divers partis. Telle n'est point, semble-t-il, la vraie méthode. Il ne s'agit pas de *choisir*, mais de réunir, de combiner tout ce que chaque système contient de positif dans ses principes et de logique dans ses conséquences; il ne faut rejeter que les négations et les exclusions. Platon disait: « Quand on me propose de choisir entre deux choses, je fais comme les enfants, qui prennent les deux à la fois. »

En outre, loin de se persuader que tout a été dit avant nous, il faut se persuader que les philosophes, dans leurs propres systèmes, ont oublié une foule de conséquences et de déductions nécessaires; qu'ils ont ébauché plutôt qu'achevé leur œuvre; que, par exemple, la morale de l'utilité n'a pas été entièrement construite ni menée jusqu'au bout de ses conséquences, pas plus que la morale du devoir; en un mot, que toutes les doctrines ont à la fois besoin d'être complétées par elles-mêmes et d'être complétées par les autres.

Outre la méthode éclectique, on a proposé encore, dans la philosophie et dans son histoire, une méthode qu'on pourrait appeler panthéistique, parce qu'elle fait de l'erreur même une partie intégrante de la vérité, comme du mal une partie du bien: c'est la méthode hégélienne. Hégel transporte dans l'histoire de la philosophie le fatalisme logique qu'il a déjà introduit dans l'histoire

générale : « Tout ce qui est réel est rationnel ». Faisant rentrer les systèmes comme les événements, de gré ou de force, dans une loi de triplicité monotone qu'il leur impose à priori, il semble absoudre l'erreur dans la philosophie au même titre que le mal dans l'histoire, parce que les contradictoires, selon lui, s'identifient au fond des choses.

Mais, tout en retenant encore ce que cette méthode peut avoir de légitime, il faut se souvenir que la seule conciliation réelle est celle des vérités avec les vérités, non des erreurs avec la vérité : il ne s'agit pas d'accepter à la fois les affirmations et les négations, mais de rejeter toutes les négations pour ne conserver que les affirmations. Ne croyons pas, par ce procédé, être à la fin moins riches que celui qui prendrait à la fois les erreurs et les vérités, car, en ayant l'air de prendre davantage, il prendrait moins. Comme disent les algébristes, tout le négatif ajouté au positif est une diminution, et non une addition. Loin de concilier les contradictoires, il faut considérer la contradiction logique d'une doctrine avec elle-même comme le signe d'une erreur de déduction, et rectifier cette erreur en restituant au système la cohésion et la conséquence logique. De même, de deux principes qui seraient absolument contradictoires sous le même point de vue, il faudrait bien rejeter l'un pour admettre l'autre. Mais ce qu'on peut concilier, ce sont les points de vue différents, les degrés différents de la pensée, les relations différentes des choses. En un mot, la vraie méthode est une série de corrections, de constructions, de déductions et de vérifications scientifiques, non dans le but de confondre le vrai et le faux en une doctrine préconçue, mais d'écarter le faux sans rien abandonner du vrai, et de ramener ainsi la plus grande multiplicité possible à la plus grande unité possible. Ainsi procède la nature dans le développement de la vie ; ainsi doit procéder la pensée par une méthode vraiment naturelle.

C'est là, dira-t-on, un idéal irréalisable. — Mais toute méthode n'est autre chose qu'un idéal dont on se rapproche de plus en plus par des moyens déterminés. Un système particulier et exclusif est quelque chose de fixe, d'immobile, de pétrifié ; la méthode est un mouvement, une évolution et un progrès. La conciliation des idées est la légitime direction du mouvement philosophique comme du mouvement historique lui-même : elle n'est pas et elle ne sera jamais une œuvre entièrement achevée. Du reste, la métaphysique est ici analogue aux autres connaissances : l'impossibilité d'achever la physique ou les mathématiques prouve-t-

elle quelque chose contre la méthode des physiciens ou celle des mathématiciens ? La vérité de leur méthode se reconnaît au progrès qu'elle rend possible ; c'est de même à l'accord progressif des philosophes sur des points de plus en plus nombreux qu'on reconnaîtra l'introduction de la vraie méthode dans la philosophie et dans son histoire (1).

1. Nous indiquons ici la méthode qui nous semble la meilleure pour tous ceux qui voudront entreprendre une étude approfondie des systèmes philosophiques. Dans cet ouvrage élémentaire, nous avons dû nous borner le plus souvent à l'exposition des grandes doctrines et des principales vérités qu'elles contiennent, sans pouvoir entrer toujours en de longues appréciations. Au lieu de faire une complète revue des systèmes philosophiques même de second ordre, nous avons insisté assez longuement sur les grands inventeurs, et nous n'avons fait que mentionner les auteurs de doctrines secondaires. Nous croyons avoir ainsi donné à chaque philosophe une place proportionnée à l'importance de ses découvertes. Si certains auteurs sur lesquels on s'étend d'habitude, comme Cicéron, Sénèque, Bossuet, Fénelon, etc., tiennent peu de place dans ce livre, c'est qu'à notre avis leurs doctrines, manquant d'originalité, ne tiennent pas plus de place dans l'histoire des idées.

Ajoutons que nous avons fait une large part aux doctrines sociales et politiques, trop négligées dans les livres de ce genre, et qui ont eu cependant une si grande influence sur le progrès de l'humanité et de la philosophie même.

Ce volume a son complément naturel dans nos *Extraits des principaux philosophes*, où l'on trouvera, avec la biographie des grands penseurs, les parties les plus importantes et les plus intéressantes de leurs ouvrages, formant une sorte de philosophie enseignée par les maîtres.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE

CHAPITRE PREMIER

Doctrines philosophiques des anciens peuples.

I. — PHILOSOPHIE DE L'INDE.

I. — *Métaphysique des Indiens.* — *Polythéisme et panthéisme de la religion brahmanique.* — La première doctrine de l'Inde fut le polythéisme. L'homme conçoit toutes les puissances de la nature à l'image de sa propre puissance, comme douées d'intelligence et de volonté. Ce polythéisme respire dans les hymnes des Védas. — Puis la pensée indienne passe au panthéisme qui fait le fond de la religion brahmanique. — Les dieux multiples se réunissent sous trois grands dieux, qui eux-mêmes sont les puissances diverses de l'Esprit universel. — La production du monde est une *émanation* de Dieu ; Dieu engendre le monde par amour, mais par un amour mêlé de désir. En tant qu'il crée, Dieu est Brahma ; en tant qu'il détruit, il est Siva ; en tant qu'il conserve, il est Vichnou : c'est la trinité indienne. — A cette théorie de l'émanation divine se joint la *transmigration des âmes*. En vertu de cette loi, chaque être a dans l'univers la place et la forme qui conviennent à son degré de moralité. Il n'y a point de destin extérieur qui gouverne la vie des êtres ; chaque être, par son vice ou sa vertu, se fait à soi-même son propre destin. — Originalité et grandeur de cette conception.

II. — *Morale de la religion brahmanique.* — Dévotion, humilité, modestie; patience et pardon des injures ; amour et respect des faibles ; amour et respect de la femme ; pitié et respect des animaux. — Malgré sa grandeur, cette morale ne place pas dans la liberté le vrai caractère du bien. — Dans l'ordre social, elle consacre l'injustice des castes et aboutit au despotisme sacerdotal.

III. — *Philosophie indépendante dans l'Inde.* — Les principaux philosophes indépendants furent Kapila, auteur d'un système sensualiste, Gotama, auteur d'un système de logique déjà remarquable, et Patandjali, chef

d'une école mystique à laquelle paraissent se rattacher, d'abord les doctrines exposées dans le Bhagavad Gita (supériorité de la contemplation sur l'action), et les doctrines du grand réformateur Bouddha.

IV. — *Philosophie de Bouddha*. — Sa métaphysique et sa morale sont résumées dans les *quatre vérités sublimes* : 1° l'existence sensible est une illusion ; 2° le désir, qui résulte de cette existence, produit la douleur ; 3° l'illusion et la douleur de l'existence sensible peuvent cesser par le *nirvâna*, qui est l'anéantissement de l'existence mobile au sein de l'existence immuable ; 4° on arrive au nirvâna par le renoncement absolu à soi-même et par l'extinction de tout désir. — De là, dérive la morale bouddhiste : égalité morale de tous les hommes ; indépendance de la morale par rapport au sacerdoce; substitution des devoirs moraux aux pratiques religieuses ; fraternité universelle, devoirs de charité, de douceur, de pardon, d'humilité, de tolérance. — Malgré sa pureté, la morale du bouddhisme est trop mystique et trop contemplative : l'idée de la charité y est admirablement développée, l'idée du droit en est absente; les vertus civiles et politiques sont sacrifiées en Orient aux vertus mystiques et religieuses.

II. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE LA PERSE. — ZOROASTRE.

I. — L'idée qui domine la *métaphysique* de Zoroastre (660 ans avant J.-Ch.) n'est plus celle du panthéisme, mais celle du dualisme. Le monde est un mélange de lumière et de ténèbres, de vérité et de fausseté, de bien et de mal. — Ormuzd, principe du bien, est la Pensée; il a produit le monde par l'intermédiaire de la parole éternelle ou du Verbe, expression de la vérité et de l'intelligence. — Ahriman, principe du mal et des ténèbres, est la matière : le bien va l'emportant sans cesse sur le mal et Ormuzd aura la dernière victoire. — II. La *morale* de Zoroastre est conforme à sa métaphysique : le bien moral est la vérité, dont l'expression est la sincérité des paroles et la pureté des actions. De là, le culte des Perses pour la sincérité et la pureté, images de la lumière visible et de la lumière invisible, qu'ils adorent sous le symbole du feu.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES CELTES ET GAULOIS.

Les sages de la Gaule ou druides enseignaient déjà de hautes doctrines où s'exprime le génie particulier des peuples gaulois : culte de la personne, amour de la liberté et mépris de la mort. Le dévouement est considéré comme la première des vertus, parce qu'il résume en lui ces trois sentiments. Les idées métaphysiques auxquelles se rattachent ces croyances morales sont la notion de la volonté libre et celle de l'immortalité. Développement original de la foi à une autre vie chez les Gaulois : survivance des affections et possibilité de redescendre sur cette terre par dévouement pour autrui ; cercle des transmigrations et cercle de la félicité ; absence de l'idée des peines éternelles et croyance au progrès de tous les êtres.

IV. — LA PHILOSOPHIE EN CHINE. — CONFUCIUS ET MENCIUS.

I. — L'esprit de la Chine est plus pratique que métaphysique. Les philosophes chinois enseignent une morale philosophique sans mélange de théologie. — *Confucius* (600 ans avant J. Ch.). — Il conçoit le devoir comme une loi universelle, immuable, obligatoire par elle-même. — La loi de la terre est le perfectionnement, la loi du ciel est la perfection. — La moralité, en elle-même, est supérieure à la nature et le monde ne peut la contenir. — Le vrai principe de toutes choses, c'est la perfection. — De ces principes, Confucius déduit les devoirs de justice ou de réciprocité, les devoirs de charité ou d'amour : Nous devons aimer les hommes de tout notre cœur, et agir envers les autres comme nous

voudrions qu'on agît envers nous. — II. — *Mencius* (200 ans après Confucius) renouvelle et perfectionne cette doctrine ; il y ajoute une politique déjà libérale, selon laquelle le prince est inférieur au peuple ; il demande une meilleure répartition de la propriété et des impôts.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES ÉGYPTIENS.

L'Égypte n'offre point de philosophie proprement dite ; mais de hautes idées métaphysiques se retrouvent dans son culte, principalement celle de l'immortalité.

VI. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES HÉBREUX.

I. — L'idée dominante dans la métaphysique des Hébreux n'est plus celle de la substance universelle, mais celle de la cause individuelle : Dieu est une puissance libre qui crée le monde par un acte de libre-arbitre. — L'homme est aussi une puissance libre, qui obéit ou désobéit par un acte de libre arbitre. — II. Selon la morale hébraïque, les devoirs découlent des attributs de Dieu, que l'homme doit aimer de toute son âme. — Mais ces devoirs sont surtout négatifs, et leur sanction est terrestre. — III. La politique des Hébreux fut théocratique : la royauté y est considérée comme une chute et un mal. — IV. Progrès des idées de bienveillance et de charité dans les écoles juives. — Hillel l'ancien (100 ans avant J.-Ch.) prêche la douceur et l'amour des hommes : Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. — Morale austère et contemplative dans les sectes des Esséniens et des Thérapeutes.

I. — PHILOSOPHIE DE L'INDE

I. L'Inde et la Perse, où la race européenne eut son berceau, offrent déjà sous une forme tantôt instinctive et méthodique, tantôt réfléchie et philosophique, de hautes doctrines sur l'origine du monde et sur la destinée de l'homme (1).

La première doctrine de l'Inde fut le polythéisme, qui inspira les hymnes appelés Védas. Les dieux auxquels ces hymnes s'adressent sont toutes les puissances de la nature, surtout les phénomènes de la lumière, les clartés qui se succèdent du matin au soir, les feux qui parcourent l'espace céleste, en un mot les *dévas*, c'est-à-dire les *lumineux*.

« Toujours jeune, toujours nouvelle, l'aurore renaît pour éveiller les êtres.

« Telle qu'une vierge aux formes légères, ô déesse, tu accours vers le lieu du sacrifice.

« Ferme et riante, tu marches la première et tu dévoiles ton sein bril-

1. Nous n'en pouvons donner ici qu'un résumé rapide. Sur le brahmanisme et le bouddhisme, voir Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme ;* Emile Burnouf, *Essai sur le Véda ;* F. Nève, *le Bouddhisme ;* Max Muller, *A history of ancient sanskrit literature ;* Barthélemy Saint-Hilaire, *le Bouddha ;* Vassilief, *le Bouddhisme*, traduit par La Comme.

lant. Pareille à la jeune fille que sa mère vient de purifier, tu révèles à l'œil l'éclatante beauté de ton corps.

« Aurore fortunée, brille par excellence : aucune des aurores passées ne fut plus belle que toi. »

Autour du foyer, les chantres indiens invoquent le feu et le divinisent.

« Donne-nous, ô Agni, de vaillants compagnons, une heureuse abondance, une belle famille et de grandes richesses. »

Tous les phénomènes naturels sont doués par l'Indien de passion et de volonté. L'homme, n'ayant point encore la connaissance scientifique des lois naturelles, modèle les puissances de la nature sur le seul type dont il ait conscience : il les croit vivantes et passionnées comme lui-même ; point de distinction entre l'inanimé et le vivant, entre la chose et la personne ; tout est volonté.

Puis, du polythéisme védique, la pensée indienne passe au panthéisme brahmanique. D'abord on voit les dieux nombreux et flottants se rassembler sous trois dieux souverains ; puis, derrière eux, apparaît la grande âme (*atma*) qui opère par eux et anime toutes choses : son organe est le soleil ; enfin, derrière le soleil et sa lumière, on entrevoit une puissance idéale, à laquelle on donne le nom de la Prière ou de la Parole sainte : Brahma.

« Lui qui donne la vie et la force, lui dont tous les dieux eux-mêmes invoquent la bénédiction ! l'immortalité et la mort ne sont que son ombre. A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ?

« Lui dont les montagnes couvertes de neige, dont le courant lointain de la mer annoncent la puissance ; lui dont les bras entourent l'étendue des cieux ! A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ?

« Lui dont le regard puissant s'étendit sur les eaux qui portent la force et qui enfantent le salut ; qui au dessus des dieux fut seul Dieu ! A quel Dieu offrirons-nous l'holocauste ? » (21e *hymne du Rig-Véda.*)

Tout sort de l'Esprit divin, et tout y rentre.

« Que ferais-je », dit Maitregi à son époux, « de ce qui ne peut me rendre immortelle ? Ce que mon seigneur sait de l'immortalité, puisse-t-il me le dire ! » — « Toi qui m'es vraiment chère, lui répondit son époux, tu dis de chères paroles... Écoute-bien ce que je dis. Un époux est aimé, non parce que vous aimez l'époux, mais parce que vous aimez en lui l'Esprit divin. Une épouse est aimée, non parce que nous aimons l'épouse, mais parce que nous aimons en elle l'Esprit divin... L'Esprit divin, ô épouse bien-aimée, voilà l'unique objet que nous devons voir, entendre, comprendre, méditer. Si nous le voyons, l'entendons, le comprenons et le connaissons, alors cet univers entier nous est connu... De même que nous ne pouvons saisir les sons d'une conque en eux-mêmes, mais que nous saisissons le son en saisis-

sant la conque ou le souffleur de conque; de même en est-il avec l'Esprit divin... Il en est de nous, quand nous entrons dans l'Esprit divin, comme d'une masse de sel qui serait jetée dans la mer : elle se dissout dans l'eau qui l'a produite et ne peut être reprise; mais en quelque lieu que vous puisiez l'eau et la goûtiez, elle est salée... De même que l'eau devient sel et que le sel devient eau, ainsi nous naissons du divin Esprit et nous y retournons. Quand nous avons passé, il ne reste de nous aucun nom. » Maitregi répondit : — « Ici tu m'as égarée, disant qu'il ne reste de nous aucun nom quand nous avons passé. » — « Ce que je dis n'est pas un mensonge, mais la plus haute vérité; car, s'il y avait ici deux êtres en présence [Dieu et l'homme], alors l'un verrait l'autre, l'un entendrait, apercevrait et connaîtrait l'autre. Mais si le seul et divin *Soi* [ou Dieu] est le grand Tout, qui et par qui verrait-il, entendrait-il, percevrait-il, ou connaîtrait-il (1)? »

L'Inde a donc passé du naturalisme au panthéisme, et à cette doctrine de l'émanation qui fait sortir tous les êtres de Dieu comme d'une source universelle, sans admettre de distinction absolue entre les êtres.

Cependant, le principe que l'Inde plaçait à l'origine des choses n'était pas une puissance aveugle et indifférente : les sages Indiens conçurent Dieu comme engendrant par amour, mais par un amour mêlé de désir. Selon eux, l'Être, retiré d'abord en lui-même, vivant d'une vie solitaire, « respirant et ne respirant pas », jette enfin du fond de son unité ce cri sublime : « Si j'étais plusieurs! » et, par la puissance de son « ardeur intellectuelle, » il engendre le monde. « L'amour, le premier, pénétra l'Être unique, l'amour, ce premier germe de l'ardeur intellectuelle. Méditant dans leur esprit, les sages sentirent cet antique lien qui rattache l'être au néant (2). »

1. Voir Max Müller, *A history of ancient sanskrit literature*, p. 222.

2. « Alors rien n'existait, ni le non-être, ni l'être, ni monde, ni air, ni région supérieure. Quelle était donc l'enveloppe de toutes choses? Où était, quel était le réceptacle de l'eau? Où était la profondeur impénétrable de l'air? Il n'y avait point de mort, point d'immortalité, pas de flambeaux du jour et de la nuit. Mais lui seul respirait sans respirer, absorbé dans l'ardeur de sa propre pensée. Il n'entendait rien, absolument rien autre que lui. Les ténèbres étaient au commencement enveloppées de ténèbres; l'eau était sans éclat. Mais l'être reposait dans le vide qui le portait, et cet univers fut enfin produit par la force de son ardeur intellectuelle... Mais qui connaît exactement ces choses? Qui pourra les dire? Ces êtres, d'où viennent-ils? Cette création, d'où vient-elle? Les dieux ont été produits parce qu'il a bien voulu les produire; mais lui, qui peut savoir d'où il vient lui-même? Qui peut savoir d'où est sortie cette création si diverse? Peut-elle, ne peut-elle pas se soutenir elle-même? Celui qui du haut du ciel a les yeux sur ce monde qu'il domine, peut seul savoir si cela est, ou savoir

Plus tard, ces idées encore vagues se précisent dans des doctrines arrêtées. D'après la cosmogonie de Manou, Brahma est le dieu unique, tour à tour producteur et destructeur de l'univers. « Passant du sommeil à la veille, et de la veille au sommeil, constamment il fait naître à la vie tout ce qui a le mouvement et tout ce qui ne l'a pas; puis il l'anéantit et demeure immobile. Les créations et les destructions des mondes sont innombrables; et l'Être suprême les renouvelle comme en se jouant (1). » C'est la loi d'alternative, qu'on appelle aujourd'hui l'universelle évolution.

Plus tard il parut naturel de distinguer, de séparer, dans l'Être infini, la force qui détruit et la force qui crée. Brahma resta le dieu créateur, mais il vit se dresser devant lui le dieu destructeur, Çiva. Par Çiva, les feuilles se dessèchent, la vieillesse remplace la jeunesse, le fleuve s'engloutit dans la mer, l'année épuisée achève sa carrière. Si ce dieu de mort était livré à lui-même, le monde serait bientôt anéanti ; mais une force réparatrice préserve le monde, c'est le dieu conservateur et sauveur, Vichnou. Ainsi Brahma, Çiva, Vichnou, représentant la création, la destruction et la renaissance, forment la trinité indienne, la *Trimourti*. Mais

si cela n'est pas. » — « Eternel, connaissant tout, pénétrant tout, toujours plein de joie, toujours pur, plein de raison, *affranchi*, Brahma est l'intelligence et la félicité... » — « A l'origine, l'être était unique... Il était seul au commencement, sans second. Il éprouva un désir : Plût à Dieu, dit-il, que je fusse plusieurs et que j'engendrasse ! Et il créa la lumière. La lumière éprouva le même désir et créa les eaux. Les eaux désirèrent également, et elles dirent : Plût au ciel que nous fussions multipliées et fécondes ! Et elles créèrent la terre. » — « C'est par la propre volonté de Brahma, non par l'acte propre des éléments, qu'ils sont ainsi développés; et ils pénètrent réciproquement l'un dans l'autre dans un ordre inverse, et sont réabsorbés à la dissolution générale des mondes, qui précède la rénovation des choses. » — « La cause toute-puissante, omnisciente et percevante de l'univers est essentiellement heureuse. Elle est la personne brillante, dorée, vue dans l'orbe solaire et dans l'œil humain. Cet être est l'élément éthéré dont toutes choses procèdent, et auquel elles retournent toutes. Il est le souffle dans lequel se plongent tous les êtres, au sein duquel ils naissent tous. Il est la lumière qui brille dans le ciel et dans tous les lieux hauts et bas, partout, à travers ce monde et dans la personne humaine. Il est le souffle et la personnalité intelligente, immortelle, impérissable et heureuse, avec laquelle Indra s'identifie. » — « Comme l'araignée projette et retire son fil, comme les plantes sortent du sol et y retournent, comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant, ainsi l'univers sort de l'*inaltérable*. » — « Lui, l'invincible, le sage, se contemple comme la source ou la cause de tous les êtres. » — On trouve aussi dans le *Bhagavad-Gita* : « Enfin qu'est-il besoin d'accumuler tant de preuves de ma puissance ? Un seul atome émané de moi a produit l'univers, *et je suis encore moi tout entier*. » (*Ibid.*)

1. Lois de Manou, trad. par Loiseleur-Deslongchamps, liv. I.

ce ne sont que trois aspects différents, trois manifestations différentes d'une même puissance. « Apprenez », est-il dit dans le *Bhagavata Tourana*, « apprenez qu'il n'y a point de distinction réelle entre nous ; ce qui vous semble tel n'est qu'apparent. L'Être unique paraît sous trois formes par les actes de création, de conservation et de destruction ; mais il est un. Adresser son culte à une de ces formes, c'est l'adresser aux trois ou au seul Dieu suprême. »

La doctrine des trois puissances divines conduit à celle des incarnations. Menacé à certaines époques d'une destruction complète, le monde doit son salut à l'intervention de Vichnou. Celui-ci pénètre en toutes choses, « se fait lui-même créature et naît « d'âge en âge pour la défense des bons, pour la ruine des mé- « chants, pour le rétablissement de la justice. » Vichnou représente donc, dans la nature divine, le principe de bonté et d'amour, manifesté ici-bas par les sages, les saints, les sauveurs de l'humanité.

A ces théories métaphysiques, se joint naturellement celle de la *transmigration des âmes*. L'âme, principe de la vie, est indestructible et ne fait que changer de condition extérieure. Cette condition, à son tour, est déterminée par la valeur propre de chaque âme. En vertu de cette loi, tout acte de la pensée, de la parole ou du corps, selon qu'il est bon ou mauvais, porte un bon ou un mauvais fruit ; des diverses actions des hommes résultent ainsi leurs différentes conditions ; tous les maux sensibles qui affligent l'humanité ne sont que la conséquence inévitable du mal moral commis dans une existence antérieure. Le mérite et le démérite moral sont donc l'unique loi de l'univers. — C'est là une conception originale et profonde, d'après laquelle l'état physique du monde, à chaque moment du temps, résulte de son état moral. Comme l'a dit un critique récent, dans cette doctrine du brahmanisme il n'y a point de destin extérieur qui gouverne la vie des êtres : chaque être, par son vice ou sa vertu, se fait à soi-même son propre destin. Il n'y a point de loi naturelle qui enchaîne les événements ; les événements ne sont enchaînés que par la loi morale. Par sa propre nature, le bonheur s'attache à la vertu et le malheur au vice, comme l'ombre au corps. Chaque action vertueuse ou vicieuse est une force de la nature, et les actions vicieuses et vertueuses prises ensemble sont les seules forces de la nature. Chaque œuvre s'attache à son auteur comme un poids ou comme le contraire d'un poids : selon qu'elle est mauvaise ou bonne, elle l'entraîne invinciblement en haut ou en bas dans l'échelle des

mondes ; et sa place à chaque renaissance, sa destinée pendant chaque incarnation, est déterminée tout entière par la proportion de ces deux forces, comme l'inclinaison du fléau d'une balance est déterminée tout entière par la proportion des poids qui sont dans les deux plateaux (1). — « Un père », dit Sita dans le grand poème du Ramayana, « un père, une mère, un fils, et dans « ce monde et dans l'autre, mange seul le fruit de ses œuvres : « un père n'est pas récompensé ou châtié pour son fils ; un fils « ne l'est pas pour son père. Chacun d'eux, par ses actions, s'en- « gendre le bien et le mal. » — « Tout acte de la pensée, de la « parole ou du corps, porte un bon ou un mauvais fruit. En ac- « complissant les devoirs prescrits sans avoir pour mobile l'at- « tente de la récompense, l'homme parvient à l'immortalité (2). »

Cette idée de la moralité comme loi suprême du monde, bien plus, comme unique loi du monde réel, sinon du monde apparent, est une des plus grandes doctrines que la métaphysique religieuse ait conçues. Cependant le véritable idéal du bien moral, c'est-à-dire l'autonomie et l'individualité du vouloir, n'est pas mis en lumière dans l'Inde : le bien y est encore trop conçu comme une émanation naturelle plutôt que comme un acte de volonté propre. La personnalité humaine ne se distingue pas assez nettement de l'univers ni de Dieu.

II. La morale pratique, dans le brahmanisme, est conforme aux théories philosophiques. Le brahmanisme recommande avant tout les vertus religieuses, qui tendent à l'absorption de l'homme en Dieu : la dévotion, la prière, la contemplation solitaire et silencieuse. La pensée de Dieu inspire naturellement à l'homme l'humilité et la modestie. Qu'un homme ne soit pas fier de ses austérités ; « après avoir fait un don, qu'il n'aille pas le prôner partout (3). » La doctrine de la vie universelle et de la transmigration des âmes a pour conséquence, en morale, le respect et l'amour de tous les êtres animés: le bonheur est promis à celui qui s'abstient de tuer les animaux ; car la fraternité s'étend entre tous les êtres qui vivent. A plus forte raison devra-t-on s'abstenir de faire du mal aux hommes, même quand on en a reçu. « Celui qui pardonne aux gens affligés qui l'injurient est honoré dans le ciel.... celui qui conçoit du ressentiment ira en enfer. » (Lois de Manou, VIII, 312). Il faut respecter et aimer les faibles. « Les en-

1. Taine, *Essais de critique et d'histoire.*
2 Lois de Manou, XI, 3. *Ibid.* II, 5.
3. *Ibid.* IV, 236.

fants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de notre atmosphère. » Même respect pour la femme. « Partout où les femmes sont honorées, les divinités sont satisfaites ; mais lorsqu'on ne les honore pas, tous les actes pieux sont stériles » (III, 56). « Renfermées sous la garde des hommes, les femmes ne sont pas en sûreté ; celles-là seulement sont bien en sûreté qui se gardent elles-mêmes de leur propre volonté » (IX, 45). « On ne doit jamais frapper une femme, même avec une fleur » (*Digest.*, II, p. 109). « L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme, résultant d'un vœu mutuel, est comme un mariage de musiciens célestes » (III, 32). « Un père est plus vénérable que cent instituteurs ; une mère est plus vénérable que mille pères. Pour qui néglige de les honorer, toute œuvre pie est sans prix. C'est là le premier devoir ; tout autre est secondaire » (II, 227).

La morale brahmanique, malgré son élévation, était viciée par la doctrine des castes. Brahma a produit les prêtres de sa bouche, les guerriers de son bras, les travailleurs de sa cuisse et les esclaves de son pied. C'est ainsi qu'on justifiait les castes, qui représentent sans doute des conquêtes successives et superposées. De là dérivait une politique toute sacerdotale : le despotisme des brahmanes.

Dans une secte révoltée, celle des bouddhistes, les principes d'humanité et de fraternité, que le brahmanisme contenait en germe, prendront un développement admirable : ils entraîneront la ruine des castes et de la théocratie.

III. L'Inde n'a pas seulement eu une métaphysique religieuse ; elle a eu une philosophie indépendante, qui précéda et prépara la réforme du Bouddha.

Les premiers systèmes philosophiques furent d'abord de simples commentaires des Védas ; puis la spéculation philosophique s'affranchit peu à peu de la théologie des brahmanes, pour donner naissance à une grande variété de systèmes, depuis le sensualisme jusqu'au scepticisme et au mysticisme.

Les principaux philosophes indépendants furent Kapila, Gotama et Patandjali. Kapila est l'auteur d'un système sensualiste qui semble aboutir à la négation de Dieu. Gotama s'occupa surtout de la logique. Quant à Patandjali, il est le chef d'une école mystique à laquelle paraissent se rattacher les doctrines contenues dans le Bhagavad-Gita (1).

1. Le Bhagavad-Gita est un épisode du Mahabharata, immense épopée

Selon ce curieux fragment d'épopée, « les sens sont puissants, mais l'âme est plus puissante que les sens, l'intelligence est plus puissante que l'âme, et au dessus de l'intelligence s'élève l'Être. » La vertu consiste à agir avec la pureté de l'âme, en se désintéressant de tout ce qui est sensible. Mais au dessus de cette vertu active est la vertu contemplative et intellectuelle. « Les œuvres sont bien inférieures à la dévotion de l'esprit (1). » Aussi celui qui est « dévot en esprit, abandonne à la fois en ce monde les actions bonnes ou mauvaises. » « Celui qui a la foi a la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême. » « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion et qui a tranché tous les doutes avec la science, celui-là n'est plus retenu par les liens des œuvres.» « Comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action. » « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville aux neuf portes (c'est-à-dire dans le corps), sans agir lui-même, et sans conseiller aux autres l'action. » « Le dévot parvient en Dieu à l'anéantissement. » (147, 148.) « Mets ta confiance en moi seul ; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature, que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour qui ne se réjouit ni ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ami et envers son ennemi, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir ; qui est insouciant de tous les événements de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférents, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. » (169, 170.)

nationale. C'est un entretien métaphysique, avant une bataille, entre le jeune prince Ardjouna et Dieu même, caché sous la figure de son compagnon. Voir dans nos *Extraits des grands philosophes* les extraits du *Bhagavad-Gita.*

1. Trad. Schlegel, p. 142 et 137.

Au mysticisme de cette école se rattache la réforme de Çakya-Mouni, surnommé le Bouddha, c'est-à-dire le savant.

IV. Siddhartha, dit Çakya-Mouni (le solitaire de la famille des Çakyas), ou le Bouddha, ne s'est donné que pour un philosophe : il n'a jamais prétendu parler au nom de la divinité ; c'est par des préceptes de morale et des théories métaphysiques qu'il a accompli la grande réforme à laquelle son nom est attaché, et il n'est pour rien dans les superstitions qui s'y sont ensuite mêlées.

Çakya-Mouni (600 ans avant J.-Ch.), fils d'un roi de l'Inde centrale, avait à vingt-neuf ans quitté le pays de son père pour embrasser la vie d'ascète et prêcher les « *quatre vérités sublimes*. »

Ces vérités se rattachaient à la doctrine alors régnante de la transmigration des âmes ou de l'existence aux formes successives. La première vérité, c'est qu'une telle existence a pour conséquence nécessaire la *douleur*. Çakya le démontre par sa théorie de l'enchaînement mutuel des douze causes qui produisent la vie. La mort et la vieillesse ont pour cause la naissance ; la naissance a pour cause l'existence mobile ; l'existence a pour cause l'attachement aux choses, sans lequel l'être ne renaîtrait pas. L'attachement a pour cause le désir ou la soif de l'être. Le désir, cet insatiable besoin de rechercher ce qui plaît et de fuir ce qui est désagréable, a pour cause la sensation. Celle-ci a pour cause le contact avec les objets ; le contact a pour cause les sens ; les sens ont pour cause la forme qui rend les objets distincts et permet de les nommer. La forme a pour cause l'entendement qui représente les objets et les distingue ; l'entendement a pour cause les conceptions, sorte de miroir à travers lequel l'imagination voit le monde. Ces conceptions, enfin, ont pour cause l'ignorance, c'est-à-dire l'illusion qui nous fait attribuer aux choses de ce monde la durée, la permanence et la réalité. C'est là l'illusion primitive, origine de l'existence. Qu'est-ce donc, en définitive, que l'existence de ce monde ? Une illusion immense. Voilà la première vérité sublime.

La seconde vérité, c'est que le *désir* est la cause de la douleur. « Les qualités du désir, toujours accompagnées de crainte et de mi-« sère, sont les racines des douleurs. Elles sont plus redoutables que « le tranchant de l'épée ou la feuille de l'arbre vénéneux. Comme « une image réfléchie, comme un écho, comme un éblouissement « ou le vertige de la danse, comme un songe, comme un discours « vain et futile, comme la magie et le mirage, elles sont remplies « de faussetés ; elles sont vides comme l'écume et la bulle d'eau... « Tout composé est périssable ; c'est le vase d'argile que brise le

« moindre choc. Tout composé est tour à tour effet et cause ; nul « être n'existe qui ne vienne d'un autre, et de là la perpétuité « apparente des substances. Mais le sage ne s'y laisse point trom- « per. En y réfléchissant, il s'aperçoit que tout composé, toute « agrégation n'est que le vide, qui seul est immobile. Les êtres « que nos sens nous révèlent sont vides au dedans, vides au de- « hors. (1) »

La troisième vérité sublime, propre à consoler des deux précédentes, c'est que l'illusion de l'existence et la douleur du désir peuvent cesser. Comment ? Par l'anéantissement de l'existence illusoire, par le *nirvâna*. Le mot de nirvâna signifie l'extinction ou l'absence de souffle. Le nirvâna met fin à l'universelle métamorphose, aux naissances et aux renaissances, aux épreuves et aux expiations, au vertige incessant de la vie. Le nirvâna est-il donc un anéantissement absolu de toute existence, ou n'est-il que l'anéantissement de l'existence mobile au sein d'une existence immuable ? Ces deux interprétations ont été soutenues ; la seconde est la plus conforme au reste de la doctrine. Ce qui est « vide au dedans et au dehors », c'est l'existence *composée* et visible : l'anéantissement de ce vide n'est donc pas lui-même le vide, mais plutôt la plénitude. L'illusion cesse : la réalité demeure.

La quatrième vérité sublime, c'est que la méthode morale pour arriver au nirvâna est le *renoncement* absolu et l'extinction de tout désir. C'est le principe de la morale bouddhique. Se détacher de soi, renoncer à soi-même, anéantir en soi tout désir, voilà la loi fondamentale.

Bouddha appelle tous les hommes au salut et au nirvâna, sans distinction de castes, et proclame l'égalité religieuse de toutes les classes sociales. « Ma loi est une loi de grâce pour tous. Et qu'est-ce qu'une loi de grâce pour tous ? C'est une loi sous laquelle de misérables mendiants se font religieux (2). » « Celui-là est un sage qui ne voit pas la différence entre le corps d'un prince et celui d'un esclave.... L'essentiel en ce monde, c'est ce qui peut tout aussi bien se trouver dans un corps vil (la vertu), et que les sages doivent saluer et honorer. » De même que le prince, le prêtre ou brahmane n'est point supérieur aux autres hommes. « Il n'y a pas entre un brahmane et un autre homme la différence qui existe entre la pierre et l'or, entre les ténèbres et la lumière. » Bouddha

1. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme*, p. 808. *Ibid.* 375.
2. *Ibid.*

renverse l'autorité sacerdotale en affranchissant la morale du culte, en abolissant les cérémonies et les pratiques religieuses pour y substituer les devoirs moraux. « Tout ce que l'univers peut offrir de sacrifices en une année, tout ce que chaque homme peut immoler dans une vue intéressée, ne vaut pas le quart du respect religieux professé par un homme envers la vertu. »

Au principe de l'égalité religieuse entre les hommes, le bouddhisme ajoute d'admirables principes d'humanité, de fraternité, de pardon des offenses, de douceur et d'humilité. « Vivez en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos fautes; aimez les autres hommes ; aimez tous les êtres. Une légende représente Bouddha donnant son corps en pâture à une tigresse affamée, qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits. — « Ce n'est pas la naissance qui fait le vrai brahmane ; cela ne dépend pas de la mère : j'appelle brahmane le pauvre qui n'a aucun désir !... Celui qui, tout innocent qu'il soit, supporte l'injure, les coups, les fers, sort avec patience et douceur, celui-là je l'appelle brahmane ! Celui qui ne bat pas un faible animal, ni un fort, ni ne permet qu'on les batte, celui-là je l'appelle brahmane ! Celui qui, attaqué, ne résiste pas et se montre doux à ses ennemis, celui qui n'envie rien aux envieux, celui-là seul je l'appelle brahmane ! »

La tolérance est également prêchée par Bouddha. « Il ne faut jamais blâmer la croyance des autres ; c'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des circonstances où l'on doit honorer en autrui la croyance que l'on ne partage pas. En agissant de cette manière, on fortifie sa propre croyance, et on sert celle d'autrui. L'homme, quel qu'il soit, qui, par dévotion à sa propre croyance, l'exalte et attaque la croyance des autres en disant : *Mettons notre foi en lumière*, ne fait que nuire gravement à la croyance qu'il professe. Puissent les disciples de chaque doctrine être riches en sagesse et heureux par la vertu (1) ! »

Une des plus belles traditions où se montre cet esprit de charité, est l'entretien de Bouddha avec son disciple Purna, sur un voyage que ce dernier voulait entreprendre dans un pays habité par des hommes barbares, pour leur enseigner la morale nouvelle.

« Ce sont, lui dit Bouddha, des hommes emportés, cruels, colères, furieux, « insolents. S'ils t'adressent en face des paroles méchantes et grossières, « s'ils se mettent en colère contre toi, que penseras-tu ? — S'ils m'adres- « sent en face des paroles insolentes et grossières, voici ce que je penserai :

1. Vassiliel, *le Bouddha*, p. 114. Voir nos *Extraits des philosophes*.

« Ce sont certainement des hommes bons, ces hommes qui m'adressent en « face des paroles méchantes, mais qui ne me frappent ni de la main ni « à coups de pierre. — Mais s'ils te frappent de la main et à coups de « pierre, que penseras-tu? — Je penserai que ce sont des hommes bons, « des hommes doux, ceux qui me frappent de la main et à coups de pierre, « mais qui ne me frappent ni du bâton ni de l'épée. — Mais s'ils te frap- « pent du bâton et de l'épée? — Ce sont des hommes bons, ce sont des « hommes doux, ceux qui me frappent du bâton et de l'épée, mais qui ne « me privent pas complétement de la vie. — Mais s'ils te privent com- « plétement de la vie ? — Ce sont des hommes bons, ce sont des hommes « doux, ceux qui me délivrent avec si peu de douleur de ce corps rempli « de souillures ! — Bien, bien, Purna! tu peux habiter dans le pays de ces « barbares. Va, Purna ; délivré, délivre ; consolé, console : parvenu au « nirvâna complet, fais-y arriver les autres (1) ! »

Malgré sa grandeur, la morale bouddhiste est trop mystique et trop contemplative : l'idée de la charité y est admirablement développée ; mais l'idée du droit en est absente. La résignation à l'injustice peut être une vertu dans certains cas, surtout si l'on est seul en cause ; mais le maintien de son droit et du droit d'autrui est aussi une vertu, et la charité même commande de ne pas se résigner si facilement aux injustices dont souffrent nos semblables. Les vertus civiles, politiques et patriotiques, les vertus du citoyen sont inconnues à l'Orient: on ne songe qu'à la sainteté et à l'existence éternelle (2).

II. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DE LA PERSE. ZOROASTRE.

I. Les anciens Persans, issus de la même race que les Indiens, adoraient le principe de la lumière et de la chaleur, qui est aussi le principe de l'intelligence et de la vie : le soleil est son image, le

1. Burnouf, *ibid.* p. 252.

2. L'action exercée par les doctrines métaphysiques et morales de Bouddha sur les peuples qui en ont fait leur religion consiste surtout dans l'adoucissement des mœurs et la pacification sociale. « Ce sont les apôtres du bouddhisme, dit M. Abel Rémusat, qui les premiers ont osé parler de morale et de devoirs aux farouches conquérants qui venaient d'envahir et de dévaster l'Asie. » (*Mélanges critiques*, II.) La violence effrénée des Siamois, par exemple, a été tempérée à tel point par l'action de la morale bouddhiste, que de nos jours, à Bangkok, ville de quatre cent mille habitants, il n'y a presque jamais de rixes : un meurtre y est un événement extraordinaire, et souvent il n'en arrive pas un en toute une année.

feu est son symbole ; pour entretenir le feu, il faut purifier la flamme de tout élément étranger et la faire briller d'une lumière sans ombre. — Cette antique doctrine fut perfectionnée par Zoroastre, qui vivait six siècles environ avant Jésus-Christ, et dont les enseignements sont contenus dans les livres sacrés du *Zend-Avesta*.

L'idée qui domine la métaphysique de Zoroastre n'est plus celle du panthéisme indien, mais celle du dualisme. Qu'est-ce que ce monde ? Un mélange de bien et de mal, de pensée et de matière, de vérité et de fausseté, de lumière et de ténèbres. Ce mélange suppose l'existence de deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, qui sont en lutte dans l'univers. L'un est le principe de vérité et de lumière, Ormudz ; l'autre est le principe de mensonge et de ténèbres, Ahriman. « Au commencement, Ormudz, élevé au-dessus de tout, « était avec la science souveraine, avec la pureté, dans la lumière « du monde. Ce trône de lumière, ce lieu habité par Ormudz, est « ce qu'on appelle la lumière première ; et cette science souve- « raine, cette pureté, production d'Ormudz, est ce qu'on appelle « la Loi. » Ormudz n'a pas produit directement les êtres matériels et spirituels dont l'univers se compose : il les a engendrés par l'intermédiaire de la parole, du Verbe divin. « Le pur, le saint, le « prompt Verbe, je vous le dis clairement, ô sage Zoroastre, était « avant le ciel, avant l'eau, avant la terre, avant les troupeaux, « avant les arbres, avant le feu, ce fils d'Ormudz. (1) »

Ormudz et Ahriman ont la même puissance ; mais Ormudz, par son omniscience, prévoit tout ce qui doit arriver et calcule ses actions en conséquence ; Ahriman, au contraire, ne voit les conséquences de ses actions qu'au moment même où il agit. On reconnaît là l'opposition de l'intelligence prévoyante et de la matière imprévoyante, du bien qui s'étend à l'avenir et du mal qui n'aperçoit que l'instant actuel. L'avantage de la prescience assure à Ormudz la dernière victoire après un certain nombre de milliers d'années. Le bien va l'emportant sans cesse sur le mal ; la lumière monte et conquiert peu à peu les ténèbres : un jour viendra sans doute où le mal sera absorbé dans le bien : telle paraît du moins avoir été la doctrine la plus récente des Perses.

II. Cette métaphysique donne à la vie un sens moral, en la représentant comme un combat ; et un but, en lui proposant la victoire sur le mal. Aussi la morale des anciens Perses fut-elle moins mystique et plus active que celle des Indiens.

1. *Zend-Avesta*, trad. Anquetil. 38, 53.

Le principe du bien étant l'intelligence ou la lumière qui pénètre toutes choses sans s'altérer elle-même, son caractère essentiel est la pureté ; Ormudz est la pureté parfaite. De là le précepte fondamental de la morale persane : « Restez purs comme Ormudz. » Cette pureté doit se manifester à la fois dans les pensées, dans les paroles et dans les actions. « O vous tous, maîtres très-grands, « purs, maîtres de pureté, si je vous ai blessés soit en pensées, « soit en paroles, soit en actions, que ce soit volontairement ou « involontairement, j'adresse de nouveau cette louange en votre « honneur (1). » La pureté des pensées rend l'âme tout entière lumineuse, et cette pureté doit passer aussi dans les paroles. Qu'est-ce donc que le mensonge ? Une ombre jetée sur la lumière, une imitation de l'esprit des ténèbres, qui est par essence même trompeur et menteur. Aussi, comme nous l'apprend Hérodote, « ce qu'il y a de plus honteux aux yeux des Perses, c'est le mensonge; et en second lieu la mauvaise action, pour cette raison surtout que celui qui fait une faute est forcé de mentir pour la cacher. » — « C'est par la sincérité que l'homme est semblable à Dieu ; car, en Dieu, le corps est semblable à la lumière, et l'âme à la vérité. » — Telle est la morale des Persans, qui se rattache étroitement à leur métaphysique : lumière et transparence, vérité et pureté, voilà le bien, voilà le divin, qui dissipera tôt ou tard les ténèbres et le mensonge, comme le jour dissipe la nuit.

III. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES ANCIENS CELTES ET GAULOIS.

Les anciens Gaulois et les Celtes se rattachent à la race indo-européenne et aryenne, dont ils manifestèrent pour leur part les hautes qualités et les facultés métaphysiques.

Dans le portrait fidèle que Strabon fait de la race gauloise, d'après le philosophe Posidonius, il est dit que nos ancêtres, « simples et spontanés, prenaient volontiers en main la cause de celui qu'on opprime (2). » César donne des exemples de cet empressement à venir au secours des peuplades voisines et de cette facilité à s'enthousiasmer pour le droit. Selon le même historien, les Gaulois distinguaient le *droit* et les *lois*, *jus et leges* (3). Dans

1. Eug. Burnouf, *l'Iaçna*, ch. I, p. 585.
2. Strabon, IV, 211. Τοῖς ἀδικεῖσθαι δοκοῦσιν.
3. César, VII, 77.

un grand nombre de leurs coutumes se montrent le respect de l'individualité et l'amour de la liberté. La femme elle-même, chez beaucoup de tribus gauloises et celtiques, avait une liberté que l'Orient, la Grèce et Rome n'ont guère connue. Elle choisissait librement un époux entre ses prétendants réunis autour de la table de son père (1). C'est ainsi que la fille d'un chef gaulois offrit la coupe des fiançailles au chef des Phocéens qui devait fonder Marseille. « L'usage de la coupe nuptiale, tel qu'il apparaît dans les traditions sur la fondation de Marseille, est le symbole le plus éclatant de la liberté naturelle qui appartient à la jeune fille de choisir son époux, liberté depuis méconnue, foulée aux pieds durant des siècles, dans les sociétés les plus civilisées, par l'autorité paternelle dégénérée en tyrannie. Ce que les traditions sur Marseille nous apprennent de cet usage est complété par le dénouement de l'histoire de Camma, cette belle prêtresse gauloise dont le mari avait été tué par trahison par un autre guerrier épris d'elle (2). »

« Les parents de la fille lui donnaient une dot, dit César ; le mari était tenu d'y joindre une valeur égale ; le tout était administré en commun » (3). On n'achète donc pas la femme en Gaule, comme dans certaines législations antiques ; on se l'associe, et sa personnalité libre se manifeste par la propriété. A l'association de la famille, les Gaulois joignaient des associations entre guerriers, qui portaient en langue gauloise le nom de *fraternités* (*brodeurde*). Les jeunes guerriers s'attachaient à un chevalier de renom et s'imposaient un dévouement absolu à sa personne dans la vie et dans la mort (4). Le dévouement, en général, était considéré comme l'honneur par excellence. L'origine de cette idée était dans deux sentiments moraux qui inspiraient toute la race :

1. « *More gentis* ». Voir Justin, XLIII, 3.
2. Le meurtrier poursuivait la veuve de ses obsessions. C'était un chef puissant ; il gagne ou intimide les parents mêmes de Camma ; elle paraît se rendre. Le moment des noces arrivé, elle prend une coupe d'or, fait une libation à la divinité qu'elle sert, boit la première, et « tend la coupe à son fiancé. » Il la vide d'un trait ; elle jette un cri de joie : Sois témoin, chaste déesse, que je n'ai consenti à survivre à mon cher Pinat que dans l'attente de ce jour ! Je l'ai vengé ! Je vais le rejoindre. Et toi, dis aux tiens qu'ils te préparent un sépulcre ; car voilà le lit nuptial que je t'ai destiné ! » La coupe était empoisonnée. — Henri Martin, *Hist. de France*, I, 38. — Le récit est emprunté à Plutarque : *De virtutibus mulierum*, II, 257-258.
3. César, VI, 18.
4. Polybe, II, 106. César, VI. *Quos ab illo dilectos* esse constabat, justis funeribus confectis, unà cremabantur.

le culte de la personne et le mépris de la mort. Les anciens s'accordent à reconnaître qu'aucune nation ne tenait moins à la vie. « Que craignez-vous ? » leur demanda Alexandre, quand ils voulurent le voir. « Que le ciel ne tombe, » répondirent-ils (1). Le ciel lui-même ne les effrayait guère : ils lui lançaient des flèches quand il tonnait. Si l'Océan débordait et venait à eux, ils marchaient contre lui l'épée à la main (2). On voyait des Gaulois qui offraient de mourir pour quelques pièces d'or ; ils les distribuaient libéralement à leurs amis, et, se couchant sur leurs boucliers, ils tendaient la gorge en souriant (3). De là le mot d'Horace : *Non paventi funera Galliæ* (4). Les anciens ajoutent que ce mépris de la mort et cette indomptable valeur résultaient de la croyance à l'immortalité de la personne. Telle est en effet la doctrine fondamentale qu'enseignaient les sages de la Gaule, appelés par les anciens des *philosophes :* les druides.

Les druides ne formaient point une caste héréditaire, comme dans l'Inde, comme en Égypte, comme chez les Hébreux mêmes ; ils se recrutaient par libre adoption, par affiliation, sans autre condition que le savoir et la capacité, constatés par de longues épreuves. Ils étaient astronomes, médecins, magiciens, métaphysiciens, moralistes et jurisconsultes : « Les druides, dit Strabon, enseignent le droit naturel, puis les constitutions et les lois particulières des États. » (IV, 3.) C'était une grande association de philosophes mystiques et savants, étrangers à la guerre, libres de toutes les charges et de tous les emplois de la vie civile.

« Les druides, les bardes, les ovates (ou sacrificateurs), croient, dit Strabon, que les âmes et le monde sont immortels, mais que l'eau et le feu dominent tour à tour. » — « Ils veulent, dit César, que les âmes ne meurent pas, mais qu'après la mort elles passent des uns aux autres. » — « Suivant eux, dit Diodore, les âmes sont immortelles ; le temps de l'existence actuelle accompli, elles passent dans un autre corps et reviennent à la vie. » — « O druides, s'écrie Lucain, vous qui habitez les retraites sacrées dans les profondeurs des bois, vous seuls savez ce que sont les dieux et les puissances du ciel, ou vous seuls l'ignorez ! S'il faut vous croire, les ombres ne vont pas chercher les demeures silencieuses de l'Érèbe ni les pâles royaumes du Dieu de l'abîme. Le même esprit

1. Strabon, l. VII.
2. Elien, l. XII.
3. Posidonius, *apud* Athen., III, 13.
4. Epod., IV, XIV, V, 49.

régit d'autres organes dans une autre sphère. La mort est le milieu d'une longue vie (1). » A ce dogme de l'immortalité se rattachait l'idée de récompenses et de peines, mais de peines temporaires, qui n'étaient qu'une expiation et un moyen de progrès. Les druides considéraient les degrés de transmigration inférieurs à la condition humaine comme des états d'épreuve et de châtiment. Ils admettaient un « autre monde », un monde de bonheur (2). L'âme y conservait son identité personnelle et ses affections. Aux funérailles, on brûlait les lettres que le mort devait lire ou remettre à d'autres morts (3). Souvent même les Gaulois prêtaient de l'argent à rembourser dans l'autre vie (4).

Le symbole visible de l'immortalité était pour les druides le gui, auquel ils attribuaient des vertus merveilleuses (5). L'arbre sacré, le chêne, image de la divinité, communique avec sa sève une verdure éternelle au gui, qui est tout ensemble distinct et inséparable de lui ; tel l'Être universel donne l'immortalité aux êtres particuliers que son sein nourrit et supporte. On cueillait le gui en hiver, lorsque ses feuilles, enlacées à l'arbre dépouillé, présentent seules l'image de la vie au milieu d'une nature morte et stérile (6). Le dieu suprême et tout-puissant, *Esus*, est représenté, sur l'autel, découvert à Paris, détachant lui-même de l'arbre le gui sacré. Esus s'appelait encore l'Inconnu (Diana) et le Cercle (ou Crom) c'est-à-dire l'infini. Les cercles de pierres énormes plantés en terre, dans les *dolmen* et *cromleck*, étaient son emblème visible (7).

Outre le principe divin de la vie immortelle, qui inspire le mépris de la mort et le courage à la guerre, les druides adoraient le principe divin de la persuasion et de l'éloquence (8). La persuasion était pour eux la plus grande force et la suprême victoire : aussi représentaient-ils encore leur dieu sous les traits d'un homme auquel d'autres sont enlacés par des chaînes d'or qui partent de sa bouche. Éloquence, science, vérité, s'unissaient dans leur esprit, et c'est là qu'ils plaçaient la plus grande noblesse : l'esclave qui s'était instruit plus que les autres dans les sciences, et qui surpas-

1. Strab., IV, p. 197. César, VI, 14. Diod., V, 306. Lucain, I, 458.
2. Lucain, *ibid*. Pomp. Mela, III, 2.
3. Diod., V. 306.
4. César, VI, 13. Mela, III, 2. Pline, XVI, 44.
5. Pline, XVI, 44.
6. Pline, *ibid*.
7. Le monument d'Abury, en Angleterre, paraît avoir figuré les trois cercles.
8. *Rem militarem et argute loqui*, dit Caton.

sait les autres dans les épreuves d'initiation, devenait druide ou barde et était honoré comme divin.

D'après les traditions néo-druidiques conservées dans les « *Mystères des bardes de l'île de Bretagne* », et dans les *Triades* des bardes, les druides se seraient élevés à des doctrines métaphysiques plus hautes encore (1). Ils auraient placé dans l'être suprême, outre la puissance de vie et la puissance de vérité, une puissance de liberté, un « point de liberté ou d'équilibre. » Peut-être les « pierres d'équilibre » dont parlent les bardes, c'est-à-dire ces énormes pierres branlantes placées en équilibre sur une autre, furent-elles un symbole de la libre divinité. Ce qui est certain, c'est que l'idée d'une fatalité supérieure à Dieu même est absente des traditions druidiques et que l'esprit gaulois fut toujours un esprit d'indomptable liberté.

Le même équilibre est attribué par les bardes à la volonté de l'homme placée entre le bien et le mal. « L'homme peut, à sa volonté, s'attacher à l'une ou à l'autre alternative (Triade 2). »

D'autres triades révèlent des traditions orientales étrangères au christianisme. Il y a trois cercles de l'existence : le cercle de la *région vide*, où, excepté Dieu, il n'y a rien de vivant ni de mort ; le cercle de la *transmigration*, où tout être animé procède de la mort, et que l'homme traverse ; le cercle de la *félicité*, où tout être animé procède de la vie, et que l'homme traversera dans le ciel (2). Tout être, excepté Dieu, a eu un commencement ; aucun n'aura de fin (triade 39). Tout être a reçu une individualité distincte, un génie propre, une vocation personnelle (triades 33, 34, 37). Trois choses sont primitivement contemporaines dans la création : « l'homme, la liberté et la lumière. » (Triade 22.) Avec l'homme commence le grand combat du bien et du mal. Le mal fait redescendre l'homme, après la mort, dans une vie moindre, dans le corps d'un homme inférieur ou d'un animal déraisonnable ; c'est là l'expiation, le purgatoire : le druidisme n'admettait pas d'enfer éternel. Le bien, surtout la force d'âme, le dévouement, l'immolation volontaire sur les autels, peuvent ouvrir immédiatement le cercle de la félicité, le monde lumineux (gwinfild). Ce monde semble situé dans les étoiles. La voie lactée s'appelle la ville de Gwyon, la grande ourse le chariot d'Arthur. Dans le

1. Nous avons pris soin, dans ce qui précède, de nous appuyer seulement sur les témoignages gréco-romains ; mais il est bon de compléter ces témoignages par les documents plus récents du néo-druidisme.
2. *Mystères des bardes*, triades 23, 21, 29.

cercle de la félicité, les transformations du progrès continuent, mais « en procédant de la vie, et non plus de la mort. » (Triades 30, 32, 45.)

Un dernier trait complète ces grandes traditions druidiques conservées dans les chants des bardes : l'âme parvenue au cercle de la félicité « peut de nouveau, par sa volonté, passer par un état quelconque, en vue d'acquérir de l'expérience et de la science. » (Triade 36.) L'idéal du druidisme était « la plénitude de la science ». Les âmes avides de savoir pouvaient ainsi recommencer des migrations dans le but de s'instruire. Ce trait, qui n'a rien de chrétien, révèle une tradition vraiment celtique. Mais le génie populaire allait plus loin encore : dépassant le dogme des sages, il croyait que les héros peuvent renaître volontairement pour sauver leurs frères ou leur patrie. Dans les jours d'infortune nationale, on interrogeait les dolmen et les tombes silencieuses ; on écoutait si l'on n'entendrait pas une voix sortir, une armure résonner, un secours survenir par le dévouement d'un mort. Toutes les légendes des bardes sont pleines de ces généreuses croyances ; de là principalement la foi au « retour d'Arthur » et aux nouvelles incarnations de *Merlin*.

La même idée du dévouement inspirait une autre croyance, celle qu'un homme en peut racheter un autre, dont les jours sont comptés par les génies de la transmigration. Un homme que ses affections ou ses devoirs rattachent à la vie est-il en péril de mort ? Un ami s'offre pour le remplacer : par cette immolation spontanée aux puissances divines, il méritera d'être enlevé directement au cercle de la félicité. Il distribue aux siens les dons de l'homme qui l'envoie à sa place au « conducteur des âmes », et il court avec joie s'étendre sur la pierre du sacrifice : « Ma langue dira mon chant de mort, au milieu du cercle de pierres qui enferme le monde... Le serpent (1) s'avance vers les vases du sacrificateur, du sacrificateur aux cornes d'or. Les cornes d'or dans sa main, sa main sur le couteau, le couteau sur ma tête (2) !... »

Ainsi à l'horreur des sacrifices humains, vieux reste des cultes orientaux, se mêlait parfois l'immolation volontaire, le suicide héroïque.

1. Emblème de l'immortalité par ses dépouilles changeantes, le serpent tenait, selon Pline, la première place après le gui. XXIX, 3.

2. *Chant d'Uether*. Voir La Villemerqué, *Contes des anciens bretons*, p. 292.

Cette passion de l'héroïsme, dont le principal signe est le mépris de la mort et le dévouement à autrui, inspira parmi nous, au moyen-âge, la chevalerie. Les chevaliers furent le dernier reste des « dévoués » de la Gaule antique.

De tous ces documents ressort l'existence incontestable, chez les sages de la Gaule, d'une doctrine d'immortalité, de libre indépendance, et de dévouement chevaleresque, qui donne à nos ancêtres de la race celtique un caractère de grandeur et d'originalité (1). Pendant le moyen âge, ce seront les penseurs celtiques, bretons, irlandais, — les Pélage, les Scot Erigène, les Duns Scot, — qui soutiendront avec énergie la doctrine de la liberté chez l'homme, de la prédestination universelle au salut final, et de la liberté en Dieu.

IV. — PHILOSOPHIE DE LA CHINE. — CONFUCIUS ET MENCIUS.

I. Les peuples chinois se distinguent des peuples indo-européens par un esprit plus pratique que métaphysique, plus attentif aux détails de l'analyse qu'aux vues d'ensemble et aux grandes constructions de la synthèse. La morale et la politique ne se présentent point à eux sous la forme religieuse : c'est un enseignement humain, rationnel, philosophique, sans mélange de théologie, et qui ne s'appuie sur aucune révélation surnaturelle.

Le principal philosophe de la Chine fut Confucius qui vivait vers le VI[e] siècle avant Jésus-Christ, et que les livres chinois nomment par excellence *le Philosophe*. « Savoir que l'on sait ce « que l'on sait, et que l'on ne sait pas ce qu'on ne sait pas, voilà la « véritable science (2). » « L'essentiel à connaître, c'est le devoir. » « Oh ! que la loi du devoir de l'homme saint est grande, s'écrie « le Philosophe ; c'est un océan sans rivages ! Elle produit et « entretient tous les êtres, elle touche au ciel par sa hauteur. Oh ! « qu'elle est abondante et vaste ! » (Tchoung-Young, XXVII.) Cette loi est celle de la raison : « C'est le principe qui nous dirige « dans la conformité de nos actions avec la *nature rationnelle* « (Ibid., I, 1). » Elle est obligatoire et immuable. « La règle de « conduite morale qui doit diriger les actions est tellement obli- « gatoire que l'on ne peut s'en écarter d'un seul point, d'un seul

1. Sur les rapports de l'esprit gaulois et de l'esprit français, voir notre *Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*, livre III.
2. *Lun-yu*, II, XI, 11.

« instant. Si l'on pouvait s'en écarter, ce ne serait plus une règle « de conduite immuable (I, 2). » Elle est absolue et sacrée par elle-même, car : « La loi du devoir est par elle-même la loi du « devoir (XII, 2). »

Le but de la règle morale est le perfectionnement de soi-même : telle est la loi de l'homme. Mais au-dessus du perfectionnement nous concevons la perfection. Celle-ci est la loi du ciel, et le vrai principe de toutes les autres lois.

Par là Confucius est amené à cette idée sublime que la moralité est en elle-même supérieure à la nature, et qu'elle est le premier principe de l'univers. « Le ciel et la terre sont grands sans doute ; « cependant l'homme trouve aussi en eux des imperfections. C'est « pourquoi le sage, en considérant ce que la règle de conduite « morale a de plus grand, a dit que *le monde ne peut la contenir* « (XXV, 1). » Quelle est donc la cause de l'univers? — « La puissance « productive du ciel et de la terre », répond Confucius, « peut « s'exprimer par un seul mot : c'est la perfection. Mais la produc- « tion des êtres est incompréhensible (XII, 2). » « Le parfait est le « commencement et la fin de tous les êtres ; sans le parfait, les « êtres ne seraient pas (XIII, 1). »

Tels sont les principes généraux de la morale dans Confucius.

Les principales vertus particulières qu'il recommande sont la force d'âme, la modération, que constitue l'*invariabilité dans le juste milieu*, la justice, et surtout l'humanité.

« La doctrine de notre maître, dit Mencius, consiste unique- « ment à avoir la droiture du cœur et à aimer son prochain « comme soi-même. Agir envers les autres comme nous voudrions « qu'ils agissent envers nous-mêmes, voilà la doctrine de l'huma- « nité. » « La règle de la vie est la réciprocité (Ta-hio, IX, 3. « Mengtseu, II, VII, 4). » « Fantchi demanda un jour à Confucius « ce que c'était que la vertu de l'humanité. » Le Philosophe lui « répondit : « Aimer les hommes. » « On doit aimer les hommes « de toute la force et l'étendue de son affection. » « L'homme « supérieur est celui qui a une bienveillance égale pour tous. » « Je voudrais procurer aux vieillards un doux repos, aux amis conserver une fidélité constante, aux femmes et aux enfants donner des soins tout maternels ! » Un disciple de Confucius lui disait avec tristesse : « Tous les hommes ont des frères, moi seul n'en « ai point. » « Que l'homme supérieur, répondit le philosophe, « regarde tous les hommes qui habitent dans l'intérieur des

« quatre mers comme ses frères ! » (Lun-yu, I, XII, 22, I, 6, I, X, 14, V, 25, XII, 5.)

II. Deux cents ans après Confucius, Mencius renouvela et perfectionna encore cette haute doctrine (1). L'originalité de Mencius est surtout dans sa philosophie politique, qui est déjà libérale et hardie. Il appelle les tyrans « des voleurs de grand chemin », et les croit dignes de la même justice que les voleurs. (Chou-King Taï-Schi, II, IV, 4.) « Celui qui a fait un vol à l'humanité « est appelé voleur ; celui qui a fait un vol à la justice est appelé « tyran. » « Le peuple est ce qu'il y a de plus noble dans ce « monde ; les esprits de la terre ne viennent qu'après : le prince « est de la moindre importance. » (II, VIII, 14.)

Aucune trace de castes ni d'esclavage. Mencius ne reconnaît que deux classes d'hommes, aussi nécessaire et aussi respectable l'une que l'autre. « Les uns, dit-il avec profondeur, travaillent « de leur intelligence, les autres travaillent de leurs bras. Ceux « qui travaillent de leur intelligence gouvernent les hommes ; « ceux qui travaillent de leurs bras sont gouvernés par les « hommes. Ceux qui sont gouvernés par les hommes nourrissent « les hommes ; ceux qui gouvernent les hommes sont nourris par « les hommes. C'est la loi universelle du monde. » (I, V, 4.) Mencius accuse les princes « de prendre le peuple dans des filets », en exposant les hommes au crime par la détresse, et en les punissant ensuite de mort pour des crimes auxquels ils les ont encouragés (I, I, 7). Le remède de ces maux serait une plus juste constitution de la propriété et l'abolition des impôts qui pèsent sur le peuple. (*Ibid.* I, III, 5.)

Ainsi la Chine, inférieure par l'absence de génie spéculatif et métaphysique, se montre supérieure à la plupart des peuples anciens par son sentiment de la moralité pratique et sociale. Si elle ne s'absorbe pas dans le grand Tout par la contemplation, elle a une notion déjà élevée de la personne humaine.

IV. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES CHEZ LES ÉGYPTIENS.

L'Égypte ne nous offre point de philosophie proprement dite. Les prêtres avaient une doctrine mystérieuse et réservée, sur

1. Voir, dans nos *Extraits des philosophes*, les principaux passages de la *Grande étude*, par Mencius, p. 19.

laquelle nous ne possédons que des renseignements incomplets. La grande idée métaphysique qui semble avoir dominé dans la religion même des Égyptiens, c'est celle de la vie future.

D'après des travaux récents sur le livre égyptien de la *Manifestation des âmes à la lumière*, les points principaux de cette doctrine sont les suivants : existence des âmes, leur faculté de revêtir des corps différents et de parcourir le monde dans une suite de métamorphoses, leur jugement, leurs épreuves continuées après la mort, l'action directrice et protectrice des êtres célestes sur les destinées humaines, les supplices des méchants, enfin la sanctification, l'illumination finale de l'homme sauvé par l'intervention divine, et l'admission des bons dans la société des dieux. De là ce culte sublime de la mort, ou plutôt de l'immortalité, qui donne à l'Égypte une physionomie si originale ; de là ces monuments gigantesques qui semblent vouloir rendre l'éternité visible.

V. — DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES HÉBREUX.

La Judée n'offre pas non plus de philosophie proprement dite : elle est tout entière absorbée par l'idée religieuse. Néanmoins, on peut dégager de ses livres sacrés les grandes doctrines philosophiques qui devaient plus tard entrer comme éléments dans la philosophie chrétienne et moderne.

I. La notion dominante chez les Ariens était celle de la substance, qu'ils ne séparaient point de ses modes : ils concevaient Dieu comme la substance du monde, le monde comme l'ensemble des modes dans lesquels Dieu se développe. De là leur tendance au panthéisme.

L'idée dominante chez les Sémites semble plutôt celle de cause : car ils conçoivent Dieu comme une cause indépendante de son effet, qui est le monde, et séparée de ce qu'elle produit ainsi que l'ouvrier de son œuvre. D'où la personnification de Dieu comme roi, souverain, seigneur, maître tout-puissant. Le plus important et le plus ancien des radicaux sémitiques exprimant la divinité, et qui est commun à tout le sémitisme, est la syllabe *alh* qui exprime l'idée de Force ou de Puissance. A ce radical se rattachent

les noms hébreux ou chaldéens de Dieu, Ælah, Ælohah, et le pluriel *Ælohim*, constamment employé avec des verbes au singulier pour signifier la réunion de toutes les *puissances* dans une personne.

Les Sémites des branches corrompues, Babyloniens, Assyriens, Phéniciens, adorèrent la force brutale ou la force fécondante et génératrice, et se représentèrent les *puissances* divines comme multiples. Les Hébreux luttèrent contre ce polythéisme, malgré des chutes fréquentes, et affirmèrent avec énergie l'unité des puissances, des Œlohim, en une seule volonté. Sur cette conception des Œlohim, qui enveloppait encore une idée de pluralité, s'enta en quelque sorte la conception plus monothéiste de Jéhovah, mot dont la racine désigne la respiration, la vie, l'être, et qui signifie l'*être qui est et sera*, ou la puissance de l'être triomphant de la durée.

De cette idée est dérivée celle de la création. Ce n'est plus comme chez les Ariens, par une émanation naturelle et nécessaire de sa propre substance que Dieu engendre le monde : entre le monde et Dieu il y a un abîme. Le Tout-Puissant n'avait pas besoin du monde, et s'il l'a créé, c'est par un acte de volonté absolument libre, dont on ne peut donner d'autre raison que sa liberté même.

La volonté libre est également admise chez l'homme : Dieu ordonne ou défend par un acte de libre arbitre ; l'homme obéit ou désobéit par un acte de libre arbitre. L'idée de la nécessité naturelle fait donc place à celle de la volonté morale.

II. Des attributs de Dieu naissent les devoirs que la morale mosaïque impose envers lui. Dieu unique, il ne veut pas qu'on adore d'autres dieux ; Dieu immatériel, il ne veut pas qu'on le représente sous l'image d'idoles visibles ; Dieu saint, il ne veut pas que son nom soit pris en vain ; Dieu créateur, il veut qu'après avoir travaillé comme lui on se repose le septième jour. Les autres devoirs sont relatifs aux hommes, et sont des règles de justice négative : ne point tuer, ne point voler, ne point commettre d'adultère. Cependant, à ces devoirs d'abstention se joint le devoir positif d'aimer Dieu : « Aimez Dieu de toute votre âme, « de tout votre cœur, de toutes vos forces. » Cette législation sévère qui veut « *œil pour œil et dent pour dent* », s'adoucit à l'égard des frères d'Israël, et commande l'amour des pauvres, l'aumône, la remise septennale des dettes, le prêt sans intérêt.

L'esclave a la faculté de se libérer tous les sept ans. Au reste, la sanction de ces lois est exclusivement matérielle : bonheur ou malheur temporel, longue ou courte vie, extermination ou punition des pères jusqu'à la troisième et quatrième génération. C'est dans cette vie même que les hommes reçoivent leurs récompenses ou leurs peines.

III. La politique des Hébreux fut surtout théocratique. La royauté y est considérée comme un mal et une chute. « Priez, dit « le peuple à Samuel, priez le Seigneur votre Dieu pour vos ser- « viteurs, afin que nous ne mourions pas : car nous avons encore « ajouté ce péché à tous les autres de demander d'avoir un roi. » (*Rois*, xii, 17). « Voici, dit le Seigneur, quel sera le droit du roi « qui vous gouvernera. Il prendra vos enfants pour conduire ses « chariots ; il s'en fera des cavaliers pour courir devant son char... « Il se fera de vos filles des parfumeuses, des cuisinières et des « boulangères... Il prendra ce qu'il y aura de meilleur dans vos « champs... Il prendra vos serviteurs et vos servantes... et la dîme de « vos troupeaux. Vous crierez alors contre votre roi que vous aurez « élu, et le Seigneur ne vous exaucera point (*Rois*, viii, 11, 19). » On connaît aussi l'apologue du livre des Juges. Les arbres, demandant un roi, s'adressèrent à l'olivier, qui répondit : Je ne quitterai point le soin de mon huile, si douce aux hommes et aux dieux, pour régner sur vous. Le figuier dit qu'il aimait mieux ses figues que l'embarras du pouvoir suprême. Il en fut de même de la vigne et des autres arbres excellents. Enfin le chardon, qui n'était bon à rien, se fit roi, parce qu'il avait des épines et qu'il pouvait faire du mal.

IV. Avec les siècles, les idées de bienveillance et de charité firent des progrès sensibles dans les écoles juives. Un des moralistes les plus remarquables de la Judée fut Hillel l'Ancien qui appartenait à l'école pharisienne, et qui vivait un siècle avant Jésus-Christ. « Ne fais pas à autrui, disait-il, ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » « Soyez des disciples d'Aaron, aimant la paix et la recherchant sans cesse, aimant les hommes ! » « Dieu est grand par sa miséricorde ; sa justice doit toujours incliner vers la clémence. » « Cesser d'accroître sa science, c'est la diminuer ; refuser de s'instruire, c'est être indigne de vivre. » « Ne dis pas : lorsque j'en aurai le loisir, je me livrerai à l'étude, peut-être ce loisir te

sera-t-il toujours refusé. L'ignorant ne craint point le péché ; l'homme sans lumière ne saurait avoir la vraie piété (1). »

Alors se formaient les sectes des esséniens et des thérapeutes, qui enseignaient une morale austère et contemplative, toute de douceur et de charité, en même temps que les théories métaphysiques d'où devait sortir plus tard la doctrine mystérieuse appelée Kabbale, ou transmission orale de la sagesse divine. C'était comme l'aurore du christianisme (2).

1. Voir la *Vie de Hillel l'Ancien*, par Trénel.

2. Voir dans nos *Extraits des philosophes* : I. *Doctrines religieuses du brahmanisme* : Hymne à Dieu, p. 1. Prière à Dieu, 1. Alternatives de création et de destruction, 2. L'immortalité d'après le brahmanisme, 2. La production du monde, 3. — II. *Morale du brahmanisme* : Vraie ou fausse piété, 3. Humilité, douceur, pardon des injures, 4. Devoirs relatifs aux femmes, 4. La famille, 6. Les castes. Supériorité des prêtres, 6. Le châtiment érigé en divinité, 7. La vie contemplative et mystique, d'après Bhagavad-Gita, 7. Quel est celui que Dieu aime, 8. — III. *Çakya-Mouni, ou le Bouddha*: Vanité de la vie sensible, d'après le Bouddha, 9. Injustice des castes et égalité religieuse des hommes, d'après le Bouddha, 10. — IV. *Philosophie de la Perse. — Zoroastre.* — V. *La philosophie en Chine*: *Confucius*. Portrait du philosophe, 13. Supériorité des vertus morales sur les rites religieux, 14. Morale de Confucius, 15. *Mencius*. La justice et la charité, 17. Devoirs du souverain, 17. Egoïsme et désintéressement, 18. Le peuple, 19. Solidarité des hommes dans le travail, 19. Le grand homme, 19. — *Extraits de la grande étude par Mencius*. Le perfectionnement de soi-même, 19. Sur le devoir de gouverner un État, en mettant le bon ordre dans sa famille, 21. Sur le devoir d'entretenir la paix et la bonne harmonie dans le monde, en gouvernant bien les royaumes, 22.

LIVRE DEUXIÈME

PHILOSOPHIE GRECQUE

CHAPITRE PREMIER

École naturaliste d'Ionie. — Héraclite et Anaxagore.

I. — PREMIERS PHILOSOPHES D'IONIE. THALÈS.

Les philosophes d'Ionie cherchent le principe des choses dans la nature sensible. Pour Thalès, la substance universelle est analogue à l'eau; pour Anaximène et Diogène d'Apollonie, elle est analogue à l'air. Anaximandre fait voir qu'elle n'est point une chose déterminée comme l'eau ou l'air, mais l'*indéfini*.

II. — HÉRACLITE.

I. *Métaphysique d'Héraclite.* Le mouvement et la loi du mouvement. — Héraclite trouve vaine la recherche d'une substance persistante : rien n'*est*, tout *devient*. Cette universelle mobilité a son image dans l'écoulement de l'eau : tout s'écoule, et on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. Elle a encore son image dans l'embrasement du feu, et c'est sous la forme du feu qu'elle se manifeste dans l'univers. Le feu universel n'est pas un feu visible, mais un feu invisible, vivant, intelligent, éternel et divin. — Mais, si tout est instable et en mouvement, cette instabilité et ce mouvement sont soumis à une *loi* stable. Union des contraires, voilà cette loi: chaque chose est et n'est pas. Cette union est une harmonie éternelle, mais en même temps elle est une guerre éternelle ; car il n'y a pas d'harmonie sans opposition : aigu et grave, jour et nuit, été et hiver; la guerre est la mère de toutes choses. En outre, cette loi est une *nécessité ;* bien plus, elle est une *justice*, parce qu'au fond elle est une *pensée* intérieure au mouvement, λόγος. On peut l'appeler Dieu. — II. *Physique d'Héraclite.* Tout s'explique par les transformations du feu vivant et pensant, qui s'éteint ou se rallume, se change en air, en eau, en terre, ou revient à son état primitif. Il devient tout et tout devient lui. C'est ce que les modernes appelleront la *transformation des forces*. — En outre, Héraclite admet la permanence de la même quantité de force et de mouvement dans l'univers; le mouvement du feu est universel et sa quantité identique,

il est comme l'or qui s'échange contre tout, et contre lequel tout s'échange. — Enfin le mouvement universel est soumis au rhythme et à la mesure, c'est une évolution qui traverse des périodes régulières, tantôt ascendantes tantôt descendantes. Evolution éternelle ; car le monde n'a ni commencement ni fin. — III. *Morale d'Héraclite.* Notre âme, étincelle du feu divin et pensant, ne participe à la vérité que quand elle participe à la pensée du tout, à la raison universelle. Se résigner à la nécessité des choses, voilà la loi pratique. Pour cela, il faut purifier l'âme de tout ce qui peut l'obscurcir ou l'éteindre. Mortelle dans sa partie individuelle, l'âme est immortelle dans ce qu'elle contient d'universel. — Comme l'individu, la cité doit se nourrir de l'universel et façonner ses lois à l'image des lois de l'univers. — *Conclusion.* La doctrine d'Héraclite est le vrai commencement de la philosophie et offre le tableau fidèle du monde sensible : Platon admettra, au-dessus de ce monde mobile, un monde immobile et intelligible.

III. — ANAXAGORE.

I. *Le monde.* Au lieu de considérer, avec Héraclite, le mouvement comme la cause des choses, Anaxagore le regarde comme un simple effet, comme une simple relation entre des choses préexistantes : rien ne naît ni ne périt, à proprement parler ; il n'y a que des combinaisons mécaniques entre les choses. De là une explication toute mécanique du monde. — Chaque objet est un infini, un univers qui renferme toutes choses en diverses proportions : tout est dans tout. En outre, chaque objet se subdivise en une infinité de parties similaires, le sang en une infinité de gouttes de sang, la chair en une infinité de particules de chair : ce sont les *homœoméries* ou parties similaires. — Tant que toutes les parties des choses sont confondues, rien n'apparaît ; c'est un chaos insaisissable. Cette confusion régnait au commencement des temps. Pour la faire cesser, et pour introduire la distinction dans les choses, un mouvement était nécessaire. Ce mouvement est venu de l'intelligence divine qui meut l'univers comme l'âme meut le corps. « Tout était confondu, l'intelligence vint et mit l'ordre en toutes choses. » — II. *L'intelligence motrice du monde.* L'intelligence, considérée en elle-même, est pure et sans mélange ; elle est simple, elle est indépendante, elle connaît tout, présent, passé, avenir ; elle meut tout. — *Conclusion.* Ainsi l'école ionienne, après avoir cherché l'explication des choses dans la matière, finit par reconnaître que cette explication se trouve dans la pensée. Héraclite plaçait cette pensée dans la matière même, qu'elle anime intérieurement ; Anaxagore la place en dehors et au-dessus de la matière, qu'elle meut extérieurement. Plus tard, on croira que la pensée doit être tout ensemble au dedans du monde et au-dessus du monde.

IV. — ÉCOLE ATOMISTIQUE D'ABDÈRE.

Démocrite d'Abdère développe l'explication mécanique du monde, mais il n'admet point, comme Anaxagore, une intelligence motrice supérieure au monde. Le mouvement, étant éternel, s'explique par lui-même. — Le plein et le vide sont les éléments de toutes choses ; le plein se divise en atomes dont la combinaison produit tout. — L'âme elle-même n'est qu'un composé d'atomes plus subtils. Ainsi l'école d'Abdère aboutit à un complet matérialisme.

I. — PREMIERS PHILOSOPHES D'IONIE. THALÈS.

La philosophie, comme science indépendante des dogmes reli-

gieux, a sa vraie patrie en Grèce, où elle arriva de bonne heure à un tel développement que les premiers philosophes grecs nous étonnent encore par la profondeur de leurs conceptions métaphysiques.

Le point de départ de la réflexion philosophique en Grèce fut la Nature visible. Les philosophes ioniens sont, selon l'expression d'Aristote, des physiciens, et leur philosophie est une physique générale. Nous les verrons peu à peu revenir de l'extérieur à l'intérieur par l'inévitable progrès de la réflexion, qui fait que la pensée, emportée d'abord vers la Nature, rentre en soi et se retrouve elle-même.

Thalès de Milet (vers 600) s'efforce de tout ramener à un seul principe, et de découvrir l'élément primitif ou *substance* du monde. Les animaux, dit-il, se nourrissent de plantes, les plantes viennent de la terre ; mais la nourriture de tous les êtres est humide, leur semence est également humide, et c'est l'humidité qui entretient la vie ; or, l'eau est le principe de l'humidité ; donc l'eau est le principe de toutes choses. Nous voyons l'eau se changer tantôt en glace, tantôt en vapeur ; pourquoi ne se changerait-elle pas en terre, en pierre, en végétal, en animal ? L'eau n'a point de forme propre : elle peut donc prendre toutes les formes, par exemple celle du vase qui la contient. L'eau est instable et toujours mouvante ; or, partout où il y a du mouvement, il y a de la vie, il y a une âme. Le principe humide est donc l'âme du monde répandue en tout : c'est le divin (τὸ θεῖον), et on peut dire que l'intelligence divine « parcourt l'onde avec rapidité (1). »

Dans l'état imparfait de la science à l'époque de Thalès, on ne pouvait guère imaginer une plus remarquable explication de l'univers. Au reste, l'hypothèse de Thalès se retrouve encore dans la science moderne, mais subordonnée à des conceptions supérieures : les physiciens modernes admettent la fluidité primitive de la terre, et ils font sortir de l'Océan les premiers êtres animés : on peut donc dire avec Thalès que la terre et ses habitants proviennent de la mer.

Thalès contribua beaucoup à faire avancer la science de son époque. En géométrie, il démontra une proposition fondamentale : que les angles inscrits dans le demi-cercle sont droits (2).

1. Aristote, *Métaphysique*, I, III.
2. Diogène, *Vie de Thalès*, I, 27.

En astronomie, il enseigna que la terre est ronde, que les astres sont des terres enflammées, que la lune est un corps opaque illuminé par le soleil, que l'interposition de la lune entre la terre et le soleil produit les éclipses ; il parvint même à prédire une éclipse. Ajoutons la découverte de la petite Ourse et de l'étoile polaire, le calcul de la durée de l'année et des époques de solstices et d'équinoxes, l'évaluation approximative du diamètre apparent du soleil, et des grandeurs de la terre, du soleil et de la lune (1).

Le premier principe des choses, tel que Thalès l'avait conçu, devait paraître encore trop grossier à ses successeurs. Anaximène (557) et Diogène d'Apollonie substituent à l'eau un élément plus subtil, l'air infini et vivant, qui produit tous les objets par son mouvement éternel et par ses alternatives de dilatation et de condensation (2).

Anaximandre de Milet (590) reconnaît enfin que l'eau, l'air et toutes les autres choses déterminées ou finies ne sauraient représenter la vraie nature du premier principe. L'air lui-même, étant sensible, doit être dérivé de quelque chose qui n'a plus rien de sensible. Tout ce qu'on peut affirmer du premier principe, c'est qu'il est indéfini en quantité et indéfini en nature. Aussi Anaximandre l'appelle l'indéfini ou infini, *τὸ ἄπειρον*. C'est l'unité primitive qui renferme tous les contraires ; c'est une substance sans forme qui n'est ni ceci ni cela, mais qui peut tout devenir (3).

II. — HÉRACLITE.

Jusqu'ici, les philosophes ioniens ont recherché surtout la substance immuable des choses, terre, eau, air, matière indéfinie. Sous ce qui *devient*, ils s'efforçaient de saisir ce qui *est*, ou, pour emprunter leurs formules, sous le *devenir*, *τὸ γίνεσθαι*, ils cherchaient l'*être*, *τὸ εἶναι*.

Héraclite (500) conduit sa pensée dans une direction nouvelle. La conception d'Héraclite est un des plus grands systèmes de la métaphysique : elle a souvent reparu dans l'histoire, et, reproduite en grande partie par Hégel et par l'école anglaise, elle subsiste encore de nos jours. Héraclite semblait donc prévoir l'avenir

1. Diogène, *ibid.*
2. Cicéron, *De natura deorum*, I, x.
3. Thémistius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, I, XVIII, a.

réservé à ses doctrines, lorsqu'il disait de lui-même : « Je suis « comme les sibylles, qui parlent par inspiration, sans jamais « sourire, sans ornement, sans chaleur ; et dont la voix retentit « pendant les siècles des vérités divines. »

I. Héraclite se demande d'abord si cette recherche de l'être, qui a tant préoccupé ses devanciers, ne serait point vaine. On aura beau chercher, trouvera-t-on quelque chose qui réellement subsiste et existe ? — Non. Jamais le mobile *devenir* ne parvient à *l'existence* fixe. Il n'y a pas une seule chose qui soit ; chaque chose, à la fois, est et n'est pas. « Tout s'écoule », dit Héraclite, non sans mélancolie, « tout marche, et rien ne s'arrête. » Poète en même temps que métaphysicien, Héraclite expose sa doctrine sous une forme imagée : « On ne descend pas deux fois », dit-il, « dans le même fleuve ; car c'est une autre eau qui vient à « nous : elle se dissipe et de nouveau s'amasse, elle recherche et « abandonne, elle s'approche et s'éloigne. » Nous-mêmes, nous ne sommes pas plus permanents que ce fleuve insaisissable : « Nous « y descendons et n'y descendons pas : nous sommes à la fois et « ne sommes pas. »

Or, ce qui tout ensemble est et n'est pas, c'est ce qui *devient*. En effet, on ne peut dire de ce qui change : « C'est telle chose », puisqu'à l'instant même c'est une autre chose. Il faut donc poser en principe l'universel devenir, l'universel changement, l'universel mouvement.

Mais la mobilité de l'eau ne semble pas encore à Héraclite une expression assez forte du mouvement qui entraîne tout : à l'*écoulement* universel, il substitue l'universel *embrasement* (1). Tout brûle et se consume. Voilà pourquoi le repos n'est qu'une apparence ; la flamme d'une lampe semble immobile, et cependant elle n'est qu'un mouvement sans fin de particules, qui en même temps brillent et s'éteignent.

Parmi les phénomènes de la nature, celui qui est le symbole de tous les autres, plus même qu'un symbole, le phénomène caché sous tous les autres, c'est le feu. N'est-ce pas, en effet, du feu, c'est-à-dire de la lumière et de la chaleur, que vient toute vie ? Et, en même temps que le feu allume la vie, ne la consume-

1. Diogène, IX; Stobée, 916 ; Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, II, 196. Sur Héraclite, voir Zeller, *Philosophie der Græc.*, I, 450-496 ; Marbach (*Phil.* 46), et Lassalle (*Heracleitos*). Comparer Hégel, *Leçons sur l'hist. de la phil. gr.*, XIII, 330, et sqq.

t-il pas ? Si donc on demande la forme visible que prend le *devenir* dans l'univers, le phénomène matériel par lequel il s'exprime, ce n'est pas l'eau, comme l'a cru Thalès, ce n'est pas l'air, comme l'a cru Diogène : c'est le feu.

Seulement, il ne faut pas se méprendre sur la vraie nature de ce feu. N'entendons pas par là le feu grossier que nos yeux aperçoivent, mais un feu subtil qui échappe aux regards. Ce feu n'est pas même matériel ; ou plutôt il est à la fois matière et intelligence : car ces deux choses sont indivisibles dans l'universel devenir d'où tous les phénomènes procèdent. C'est donc un *feu vivant*, πῦρ ἀεὶ ζῶον ; un feu intelligent πῦρ νοερόν ; « un feu divin qui gouverne toutes choses sans s'éteindre jamais. »

Aussi ne faudrait-il pas croire que la doctrine d'Héraclite fût une doctrine d'inertie et de mort, expliquant toutes choses par un mécanisme vide de pensée et de vie ; c'est au contraire un système qui met l'activité partout, le repos nulle part, c'est-à-dire un dynamisme universel.

L'activité mobile, dont le mouvement n'est que la forme visible, est, selon Héraclite, un « désir » éternel de vivre, et un « dégoût » éternel de vivre (1). Désir qui est toujours rassasié et qui n'est jamais rassasié ! Le feu animé par ce désir, produit ; et, las d'être devenu quelque chose, détruit.

Nous venons de voir la philosophie d'Héraclite, dans ses principes, se ramener à deux points : instabilité éternelle, et stabilité de cette instabilité même.

Ce qui est stable n'est pas le mouvement ou le devenir, mais la loi du mouvement. Alors se présente une nouvelle question : — Quelle est cette loi qui régit le mouvement même ?

Le mouvement ou devenir consiste à être et à n'être pas ; sa loi est donc l'union des contraires, μῖξις τῶν ἐναντίων, ou la conciliation des différences : « Tout se sépare et se réunit. » — « C'est là, dit « Aristote, ce que nous lisons dans l'obscur Héraclite : — Unis « tout et non tout, ce qui se joint et ce qui se sépare, le conson- « nant et le dissonnant ; fait de tout un, et d'un, tout (2). » Identité mobile des contraires, telle est la suprême loi. Aussi peut-on dire que « l'être n'est pas plus que le non-être », car l'être

1. Philon, *Allegor.*, leg. III, p. 88.
2. *Du monde*, 396 d.

et le non-être ne font qu'un dans ce qui est et n'est plus, dans ce qui devient. De là l'universelle « contradiction » qui est en toutes choses.

La conciliation des contraires est une *harmonie*. Ici, nous retrouvons le poète sous le métaphysicien. Ce qui produit l'harmonie, dit Héraclite, c'est l'opposition d'une chose avec elle-même : « Tout, en se divisant, se réunit, comme l'harmonie de l'archet et de la lyre. » A cette image de la lyre, Héraclite joignait encore celle de l'arc, où la corde tendue et détendue s'oppose et s'unit tour à tour au demi-cercle qui la soutient (1).

Puisqu'il n'y a point d'harmonie sans l'opposition des forces, la *guerre* est mère de toutes choses : πόλεμος πατὴρ πάντων. « Héraclite reprochait à Homère d'avoir souhaité la fin de toutes les querelles des dieux et des hommes ; car, s'il en était ainsi, tout périrait, parce qu'il n'y a point d'harmonie sans aigu et sans grave, et rien de vivant sans mâle et sans femelle, qui sont des contraires (2). » Ce monde, fils de la guerre, où toutes les formes sont tour à tour produites et détruites, « est comme le jeu d'un enfant sur le sable. »

Héraclite, pour faire entrer sa pensée dans l'esprit comme de vive force, la pousse jusqu'au paradoxe : il heurte le sens commun pour le contraindre à la réflexion. Il proclame l'identité des contradictoires. « Le même être est vivant et mort ; il veille et il dort, il est jeune et vieux (3). » En outre, nous vivons de la mort des uns et nous mourons de la vie des autres ; pour parler plus énergiquement, nous vivons leur mort et mourons leur vie. Ainsi se mêlent toutes choses en une « harmonie cachée », ἁρμονία ἀφανής.

Cette loi de contradiction et d'harmonie a pour caractère d'être une « loi fatale », une nécessité armée. Mais, en même temps qu'elle est une fatalité, elle est une justice, δίκη. Voilà pourquoi le cours des choses est réglé. Si le soleil, par exemple, transgressait les lois de sa course, les Erinnies viendraient au secours de la justice, et il y aurait une nuit éternelle (4).

Enfin, pourquoi y-a-il de la justice dans la nécessité, sinon parce qu'au fond la nécessité est une pensée intérieure au devenir, et qui le gouverne du dedans ?

1. Platon, *Banquet*, 187, *a*.
2. Aristote, Ethique à Nicomaque., VII, 1.
3. Plutarque, *Consolatio ad Apoll.*, 10.
4. Plutarque, *De Is. et Osiri*. 48.

Cette loi fatale, cette justice armée, cette pensée gubernatrice est divine ; elle est Dieu même. Dieu n'est pas en dehors et au-dessus de cette unité des contraires, il est cette unité : Dieu est un « jour-nuit », c'est un « été-hiver », c'est une « guerre-paix », c'est un « rassasiement-faim ». « On peut l'appeler ou ne pas l'appeler Jupiter (1). »

II. Cette métaphysique se changeait aisément en physique, ou plutôt elle était déjà une physique. Les choses opposées ne faisant qu'un selon Héraclite, la pensée et le feu se confondent : la pensée est pour ainsi dire un feu intelligible, et le feu une pensée sensible.

Au commencement idéal des choses, le feu spirituel a produit, par une dégradation et une extinction immédiate, le feu sensible. Le feu primitif, à vrai dire, n'est pas un principe déterminé ni une substance fixe ; c'est un principe indéterminé qui se détermine éternellement lui-même : c'est quelque chose de vivant et de mouvant. Il devient tout et tout devient lui. Il s'éteint et « meurt en eau, en air, en terre », puis renaît ; la terre meurt en eau, l'eau en air, l'air en feu. Il y a ainsi une double route, « en haut et en bas », que suivent toutes les formes du feu.

La seule chose immuable, ce n'est donc pas une substance permanente, mais une quantité, une valeur. La valeur du feu, en effet, est toujours la même : il se change en une chose, puis en une autre, puis revient à sa première forme, et dans toutes ces métamorphoses, la quantité demeure toujours identique. C'est une transformation réciproque et un commerce perpétuel entre les choses : tout se convertit en feu et le feu en tout, comme l'or qui s'échange contre tout et contre lequel tout s'échange.

Éternel est ce mouvement qui emporte les choses ; éternel est le monde qu'il produit. Les formes seules passent, mais elles ne passent que pour revenir et elles ne reviennent que pour passer encore. De là un rhythme universel et une série de périodes en toutes choses. « Le monde, conclut Héraclite, ce n'est ni un des « dieux ni un des hommes qui l'a fait, mais il a été, il est, et il « sera ; feu toujours vivant, qui s'allume en mesure et s'éteint en « mesure (2). » Un jour l' « embrasement » de l'univers consumera tout ; mais cet embrasement universel ne sera pas un terme

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, p. 603.
2. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 599.

dernier et un état définitif, car le mouvement n'a pas de fin : l'incendie du monde ne sera qu'une transition à un monde nouveau, et ainsi de suite à l'infini.

III. Notre âme est une étincelle du feu divin, auquel elle emprunte la raison. Les sens sont trompeurs ; « les yeux et les « oreilles sont les témoins grossiers des hommes qui ont une âme « informe et livrée à la matière. » En effet, tout est mobile dans les données de nos sens ; la sensation n'est qu'un rapport variable entre deux termes variables. « Conçois », dit Platon interprétant Héraclite, « que ce que tu appelles couleur blanche n'est point « quelque chose qui existe hors de tes yeux ni dans tes yeux ; ne « lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle « aurait un rang marqué, une existence fixe et ne serait plus en « voie de génération... Il faut se former la même idée de toutes « les autres qualités (1). » La vraie science est impersonnelle ; il faut donc « suivre la raison universelle et divine. »

L'âme, pendant cette vie, se manifeste dans le corps et y devient visible « comme l'éclair qui perce le nuage. »

Mais cette âme subsiste-t-elle après la vie ? — Sans admettre l'immortalité personnelle, Héraclite admettait une immortalité impersonnelle, un retour des âmes particulières dans l'âme du Tout, et du feu humain dans le feu divin. Nous vivons la mort des dieux, dit-il, et une fois que le feu nous a quittés, nous mourons la vie des dieux ; c'est-à-dire que notre vie est la mort du principe divin, et que notre mort rend au principe divin la vie.

La morale d'Héraclite résulte de sa métaphysique. Notre devoir consiste dans la conformité de nos actions à la raison générale ; nous devons être toujours soumis et résignés à la loi nécessaire et universelle. Pourquoi désirer le changement, puisque nous en serions aussitôt rassasiés ? pourquoi changer, puisque changer, c'est être encore le même ? Il ne s'agit pas de se révolter, mais de comprendre. Le bien est le mal qui se détruit, le mal est le bien qui disparaît : le bien n'est pas sans le mal, ni le mal sans le bien. Pour Dieu, tout est beau et juste parce que tout est nécessaire ; il a fait chaque chose pour l'harmonie du Tout, où se confondent le mal et le bien, comme l'être et le non-être.

La règle essentielle de la morale, c'est de purifier en nous le feu divin, de le rendre indépendant des sens et des pas-

1. *Théétète*, 180.

sions, de le faire remonter sans cesse, comme la flamme.

En résumé, Héraclite a cherché longtemps l'absolu et ne l'a trouvé nulle part. Rien d'absolu dans sa doctrine, sinon l'absence même d'absolu. L'être, selon lui, n'est pas une chose toute faite, mais une chose en voie de se faire ; l'être n'est que l'unité du mouvement éternel. Nul plus qu'Héraclite n'a eu le sentiment de cette vie mobile, et de cette Nature toujours éveillée, toujours en travail, qui produit et détruit tour à tour.

La philosophie d'Héraclite est sans doute incomplète et n'exprime qu'un aspect des choses : à savoir le monde matériel, avec tous ses phénomènes réduits au mouvement et toutes ses lois réduites à la loi du mouvement. Mais ce qu'Héraclite a vu, comme il l'a compris ! Encore de nos jours, sa conception de la nature subsiste en entier. Comme lui, la science moderne réduit tous les phénomènes au mouvement ; comme lui, elle admet la permanence de la force dans sa quantité, et la transformation de ses effets l'un dans l'autre par un échange sans fin ; comme lui, elle soumet le mouvement à une loi de rhythme, de périodes et d'évolution mesurée ; comme lui enfin, elle voit dans le principe du calorique la manifestation la plus immédiate et la plus universelle du mouvement, et elle explique la vie à la surface du globe par la lumière du feu solaire. La métaphysique moderne, à son tour, reconnaît avec Héraclite, dans le changement, une mystérieuse identité des contraires, et elle admet que, à la vue du monde sensible, on peut dire avec lui : « Rien n'est et tout devient. » C'est là en effet le monde de la *relativité universelle*.

Mais n'y a-t-il pas un autre monde, qu'Héraclite lui-même a cherché sans le découvrir ? Son système est-il autre chose que le préambule de la vraie philosophie ? Héraclite, poussant jusqu'au bout la direction de l'école ionienne, a vu seulement les objets extérieurs de la pensée, et a fini par en reconnaître l'insuffisance : il n'a point vu le sujet pensant. « Je me suis cherché moi-même », disait-il ; mais, à vrai dire, il ne s'est pas trouvé. De là, chez Héraclite, une constante mélancolie : à la vue de ce flot qui emporte les choses, il s'attriste ; en lui s'élève comme une aspiration vers un principe immuable, vers une existence qui ne soit pas rassasiée d'elle-même après avoir eu faim d'elle-même. « Tout passe », disait-il ; Platon croira pouvoir répondre : — Tout, excepté deux choses : moi qui pense, et l'objet de ma pensée, ou la vérité identique à l'être.

III. — ANAXAGORE (1).

Selon Héraclite, le mouvement est la cause dont tout le reste est l'effet ; selon Anaxagore, au contraire, le mouvement n'est qu'un effet, une combinaison nouvelle de choses qui existaient déjà auparavant. Naître et périr sans cesse, selon Héraclite, c'est toute l'existence ; d'après Anaxagore, « rien ne naît ni ne périt : « il n'y a que réunion et séparation des éléments existants, et on « pourrait dire avec raison que la naissance est une agrégation, « la mort une séparation. »

Ce principe est tout mécanique, c'est-à-dire qu'il aboutit à l'explication des choses par un mécanisme extérieur, et non plus par une puissance intérieure de changement ou par un dynamisme.

Anaxagore tire de son principe les conclusions suivantes :

Chaque chose est doublement divisible à l'infini, 1° en parties de natures différentes, 2° en parties de nature similaire, qui sont ses *homœoméries* (ὁμοιομέρεια) (2). « Dans le sang il y a des « gouttes de sang, et dans chaque goutte il y en a d'autres (3) ; « le feu résulte de particules de feu, l'eau de particules d'eau, et « ainsi du reste : ce sont là les parties similaires (4). » En même temps, quelqu'objet que vous considériez, « *tous les éléments y* « *entrent également* et y sont en égale quantité. Tout est dans « tout (5). » La preuve en est que les contraires naissent des contraires, et que tout vient de tout. Par exemple, le pain, l'eau, le vin, que nous mangeons et buvons, nourrissent toutes les différentes parties de notre corps, sang, os, chair, muscles, nerfs, veines, poils, cheveux, etc. (6). Ils contiennent donc des parties de sang, des parties de chair, d'os, etc. ; et le corps de l'animal, par la nutrition, s'agrége ces parties similaires : le sang s'agrége le sang contenu

1. Anaxagore, né à Clazomène vers l'an 500, fut précepteur et ami de Périclès. Il fut persécuté quand celui-ci eut perdu sa puissance. Accusé d'impiété envers les dieux, il fut jeté en prison et obligé de s'enfuir à Lampsaque. Il mourut en 428.

2. Arist., *De gen. et corr.*, I, 1.

3. Cf. Pascal: Des gouttes dans ces humeurs, des humeurs dans ces gouttes, etc.

4. Lucrèce, I, vers 830.

5. Simplicius, *ibid.*

6. Plut., *de Placitis philosophorum*, I, 3.

dans l'eau, la chair s'agrége la chair qui y est également contenue, et ainsi de suite.

Si tout est dans tout, comment se fait-il donc que les choses offrent des apparences diverses et prennent des noms divers ? — C'est que les relations des choses dans l'espace et dans le temps varient, et il en résulte des points de vue différents d'où les divers aspects des choses apparaissent. Chaque chose renferme toutes les autres, mais plus ou moins apparentes. La chose qui paraît dominer dans l'agrégat lui donne son nom : terre, eau, feu ; mais en réalité l'agrégat contient encore une infinité de choses différentes et une infinité de choses semblables.

A l'origine, ces relations diverses entre les choses n'existaient pas : tout était uniforme, tout était mélangé. « Toutes choses « étaient confondues, infinies en nombre et en petitesse; mais rien « n'apparaissait. Pourtant tout existait déjà. » C'est là ce qu'Anaxagore appelle le *mélange primitif*, sorte de chaos universel.

Pour faire apparaître les choses diverses, il fallait que le mouvement s'introduisît dans la masse infinie du monde. Le mouvement, amenant des relations diverses entre les parties, devait produire des formes diverses et distinguer ce qui était confondu.

Mais comment le mouvement a-t-il pu être introduit dans le monde ? « L'univers infini est immobile de sa nature, et cela « parce qu'il est renfermé en lui-même ; rien autre chose ne « l'environne (1). » Quel est donc le principe qui a ébranlé l'univers informe, pour lui donner les formes de l'ordre et de la beauté ?

Ce n'est pas le hasard, cause impénétrable à l'esprit humain, ce n'est pas le destin, mot vide inventé par les poètes (2) ; c'est quelque chose d'analogue au principe qui meut et gouverne un corps animé : c'est l'intelligence. « Au commencement, tout « était confondu ; l'intelligence mit l'ordre en toutes choses : ὁ νοῦς πάντα διεκόσμησε (3). »

A partir du point où le mouvement pénétra dans le chaos, sous l'impulsion de l'intelligence, le « tourbillon » de la vie s'étendit en spirales successives dans toutes les régions du monde ; il continue encore, comme l'indique la rotation du ciel, et il continuera sans interruption. Notre terre, cylindrique, occupe le centre ; les astres sont des masses solides, détachées de la terre par le mouve-

1. Arist., *Physique*, III, 5.
2. Plut., *De placitis philosophorum*, I, 29. Alexandre Aphr., *De fat.*, 2.
3. Arist., *Métaphysique*, I, III.

ment de rotation qu'elle partageait dans le principe avec le reste de l'univers, et devenues incandescentes au contact de l'éther céleste, qui est embrasé. Le soleil est une masse de feu; la lune, qui a des montagnes et des vallées, emprunte sa lumière au soleil (1).

Tel est l'effet produit par l'action de l'esprit ou de l'intelligence. Mais quels sont les attributs de l'esprit considéré en lui-même ?

« L'*Intelligence est infinie* (ἄπειρον) », c'est-à-dire présente à l'immensité tout entière. « *Elle est indépendante* (αὐτόκρατης) », comme il convient à ce qui n'est plus un attribut, mais un principe. « *Ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par* « *elle-même.* » « Si elle souffrait quelque mélange, elle participe« rait nécessairement de toutes choses, car il y a de tout en « tout ; et dans cette confusion avec les éléments, elle perdrait le « pouvoir qu'elle a sur eux et qu'elle doit à la simplicité de son « essence (2). » « L'Intelligence est ce qu'il y a de plus subtil et « de plus pur ; et elle a la connaissance entière du monde entier. « Rien ne lui échappe. Elle connaît ce qui est mélangé, ce qui « est distingué, ce qui est séparé. De même elle meurt et ordonne « tout : ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera (3). »

En résumé, les idées qu'Anaxagore semble avoir introduites dans la philosophie sont :

1° L'idée de l'infinité qui existe en toutes choses, et qui fait que chaque chose, comme le diront plus tard Pascal et Leibnitz, est un univers ;

2° La nécessité de l'Intelligence pour introduire l'ordre dans l'indéfini, au moyen du mouvement ;

3° Le caractère absolu et simple de l'Intelligence universelle et impersonnelle, à laquelle tous les esprits participent.

Mais le dieu d'Anaxagore n'est encore qu'une âme motrice du monde qui agit par un enchaînement d'effets mécaniques, sans agir en même temps par un enchaînement de moyens en vue d'une fin suprême, le Bien. C'est une pensée motrice et non une volonté morale. En outre, il resterait à savoir si la matière primitive du monde ne suppose pas déjà elle-même la pensée et si la prétendue confusion primitive n'était pas déjà une organisation latente révélant une intelligence, intérieure ou extérieure.

1. On reconnait le pressentiment des théories cosmogoniques de Buffon et de Laplace.
2. Aristote, *De animâ.*, I, II.
3. Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 312.

IV. — ÉCOLE ATOMISTIQUE D'ABDÈRE. — DÉMOCRITE.

L'explication mécanique des choses, commencée par Anaxagore, est perfectionnée par l'école atomistique. Mais cette école supprime l'Intelligence motrice, comme une sorte de rouage inutile. Le monde se meut par lui-même éternellement.

Selon l'école d'Abdère, dont le principal représentant est Démocrite, les deux principes des choses sont le plein et le vide. Le plein consiste dans les atomes, qui sont en nombre infini, insécables, identiques en espèce, différents en grandeur et en forme. Doués d'un mouvement perpétuel, ils forment des tourbillons, s'agrégent, et composent tous les êtres.

Il n'y a point d'intention ni de finalité dans la nature. D'autre part, le mouvement des atomes n'est pas dû au hasard ; car le hasard ne fait qu'exprimer l'ignorance des hommes au sujet des vraies causes. « Rien dans la nature ne se fait sans cause, mais tout se fait d'après une raison et par nécessité (1). » Seulement cette raison n'est point une divinité extérieure à l'univers ; elle est une loi intérieure à l'univers lui-même.

L'âme est composée d'atomes subtils, et la sensation est l'unique source de nos connaissances : de tous les corps émanent des effluves qui s'insinuent dans les organes, pénètrent dans le cerveau et y produisent les *images* des choses.

Tout s'explique donc, dans cette doctrine, par le *mécanisme universel,* sous la loi de la *nécessité.* L'école d'Abdère est le plus haut degré du naturalisme ionien.

En résumé, les philosophes d'Ionie, prenant pour point de départ la sensation, ont reconnu que la sensation a toujours pour objet un mouvement ; ils ont montré que le mouvement est le phénomène auquel tous les autres viennent se réduire, et que le monde extérieur est un vaste mécanisme. Par là, ils ont devancé la science moderne, qui réduit la physiologie, la physique et l'astronomie à la mécanique.

1. Stobée, *Ecloc. physiq.*, 160

CHAPITRE DEUXIÈME.

Écoles idéalistes d'Italie et d'Elée. — Pythagore. — Parménide. — Empédocle.

I. — ÉCOLE D'ITALIE.

I. PYTHAGORE. — *Métaphysique des Pythagoriciens.*— « Nourris aux mathématiques », dit Aristote, ils furent portés à croire que la dernière explication des choses est dans les nombres. Les nombres sont antérieurs et supérieurs aux choses, qui subissent leur loi : les nombres régissent le monde. — Les Pythagoriciens vont jusqu'à croire que les nombres sont la seule réalité et que tous les objets de la pensée se réduisent à des nombres. — II. *Mathématique et physique des Pythagoriciens.* — Leurs découvertes en arithmétique (table décimale de Pythagore et chiffres prétendus arabes); application de l'arithmétique à la géométrie dans le théorème du carré de l'hypothénuse. Physique et astronomie mathématique. Philolaüs soutient le double mouvement de la terre sur son axe et autour du feu central; explication des éclipses et des phases de la lune. Utilité des spéculations et hypothèses mathématiques pour l'avancement des sciences. — III. *Psychologie et morale des Pythagoriciens.* — L'âme est un nombre qui se meut lui-même. La vertu est une harmonie, la justice un rapport de réciprocité, l'amitié un rapport d'égalité. Pureté morale du pythagorisme. — IV. Les nombres ont leurs suprême origine dans une unité qui enveloppe l'infini ; cette unité infinie est Dieu.

II. — ÉCOLE D'ÉLÉE.

I. XÉNOPHANE. L'idée qui domine dans l'école d'Élée, c'est que la multiplicité des choses est une simple apparence et que le fond des choses est l'unité. Xénophane démontre que Dieu est un ; il identifie Dieu avec le monde infini, parce qu'il ne peut admettre qu'il existe des êtres en dehors de l'Etre absolument un. — II. PARMÉNIDE admet également que l'Etre absolu est un, infini, éternel, et qu'en dehors de l'Etre, rien ne peut exister. Il en conclut que l'être est identique à la pensée. — III. ZENON D'ELÉE réfute ceux qui, avec Héraclite, se représentent le *devenir* comme la seule réalité ; selon lui, au contraire, rien ne devient et tout est. Le changement et le mouvement ne sont que des apparences : de là les arguments célèbres de Zénon contre la possibilité du mouvement. — L'école d'Elée s'absorbe ainsi dans la pensée de l'unité absolue, en dehors de laquelle rien n'est : elle aboutit à une sorte de panthéisme idéaliste.

III. — EMPÉDOCLE.

I. — Empédocle, combinant les doctrines des Pythagoriciens et des Ioniens, considère toutes choses comme provenant de deux principes, l'Amour et l'Inimitié. — A l'origine, tous les êtres ne faisaient qu'un dans le sein de l'Amour, qui est Dieu ; l'Inimitié fit succéder la division à l'union, la

période de répulsion à la période d'attraction; le mouvement se produisit alors dans le monde sphérique que Dieu anime, et sépara l'un de l'autre les quatre éléments : le feu, la terre, l'eau et l'air. — II. Tout revient peu à peu à l'unité primitive de l'amour. L'homme s'en rapproche par la connaissance, par le sentiment et par l'action, quand il connaît l'harmonie des choses et qu'il conforme ses sentiments ou ses actions à cette harmonie. — Nous devons aimer non-seulement les autres hommes, mais tous les êtres. — Un jour les forces d'attraction ramèneront l'univers sous l'empire de l'amour.

La mécanique, par laquelle les Ioniens expliquaient tout, ne se réduit-elle point elle-même aux mathématiques? Qu'est-ce, en définitive, que le mouvement, comme objet de science? — Une diversité de relations dans l'espace, une diversité de figures géométriques; et les figures géométriques, à leur tour, ne se comprennent que par les lois des nombres. Dire que tout est mouvement, une fois qu'on a fait abstraction de la force et de l'activité, qui ne se trouvent que dans la conscience, cela revient donc à dire que tout est nombre.

Ce progrès d'idées, qui réduit la mécanique universelle à la « mathématique universelle », fut accompli dans l'antiquité par l'école pythagoricienne.

I. — ÉCOLE IDÉALISTE DE PYTHAGORE.

I. D'après Pythagore (1), les nombres sont antérieurs et supérieurs aux choses. Antérieurs, car les lois mathématiques sont vraies avant que les êtres viennent s'y soumettre, et elles subsistent encore après eux; supérieurs, puisqu'ils gouvernent les choses et les expliquent. Tout ce qui est, est fait avec poids et mesure, peut se calculer et se compter : « Le ciel tout entier est une harmonie et « un nombre (2). »

Les nombres, essence de la pensée, sont-ils simplement les règles et les modèles extérieurs des choses, ou sont-ils les éléments constitutifs et l'essence intime des choses mêmes? — La

1. Pythagore, Grec d'Ionie, né à Samos en 581, fonda à Crotone une association philosophique, mystique et politique. Les pythagoriciens acquirent une grande influence à Crotone et dans d'autres colonies grecques d'Italie. Leur association fut persécutée et dispersée, et Pythagore fut tué à Métapont en 504. Les principaux disciples de Pythagore furent Philolaüs et Archytas de Tarente.

2. Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν, Aristote, *Métaphysique*, I, ib.

seconde doctrine paraît avoir été la plus orthodoxe parmi les vrais pythagoriciens. « Admirons », dit Hégel, « cette hardiesse à détruire d'un coup tout le monde sensible et à considérer la pensée comme l'essence de l'univers. »

Pour expliquer les choses, il faut les ramener toutes au nombre, qui rend tout intelligible. C'est le parfait qui explique l'imparfait; le plus bel arrangement des choses sera donc aussi le plus vrai. De là une sorte de physique par les causes finales.

Mais la cause finale des Pythagoriciens n'est pas un but que Dieu se propose avec conscience; c'est une sorte d'expansion fatale et mathématique du bien dans toutes choses. La nature s'explique par la symétrie mathématique.

La terre ne doit pas être le centre du monde, car elle est le séjour de nombreuses imperfections, et elle est par elle-même ténébreuse. Le centre du monde doit être lumineux, parce que la lumière fait partie de la série des biens ; il doit être immobile, parce que le repos est supérieur au mouvement et fait aussi partie de la série des biens. Les astres doivent décrire autour du feu central des lignes circulaires, parce que le mouvement circulaire, revenant sur lui-même, est le plus parfait. Les intervalles des planètes doivent être soumis à la loi musicale, et leurs mouvements doivent produire la plus belle des harmonies : si nous ne l'entendons pas, c'est qu'elle est continue ou que les sons ont trop de gravité (1). Le nombre dix étant le plus parfait, il doit y avoir dix planètes, et si on n'en connaît que neuf, il faut en supposer une dixième, que les Pythagoriciens appelaient l'antichtone, ou astre opposé à la terre. La « décade doit se retrouver partout. »

Toutes ces hypothèses furent fécondes pour la science ; car, à vrai dire, la science n'avance que par hypothèses et observations successives. Il est nécessaire que l'esprit prenne de l'avance sur les choses, et que la spéculation contruise le monde *à priori* en même temps que l'expérience observe les faits. Nous sourions aujourd'hui de l'*antichtone* et du *feu central* céleste imaginés par les Pythagoriciens pour le besoin de leur système ; mais la même construction audacieuse qui leur faisait supposer des astres que personne n'a vus leur faisait rejeter le repos visible de la terre et admettre son mouvement invisible ; or, sur ce dernier point, ils avaient raison. Le dédain des apparences vulgaires et la re-

1. Aristote, *De cœlo*, II, 9.

cherche des lois rationnelles étaient donc chez eux des dispositions très-favorables au progrès de la science.

Aussi voyons-nous les spéculations pythagoriciennes imprimer un mouvement admirable aux mathématiques, à l'astronomie, à l'acoustique. En mathématiques, Pythagore découvre le théorème du carré de l'hypothénuse ; or, ce théorème pose un rapport de nombres en même temps qu'un rapport géométrique : Pythagore a entrevu la possibilité d'une science universelle de tous les rapports, de toutes les harmonies du monde envisagées comme nombres. Par l'application de l'arithmétique à la géométrie, Pythagore préparait l'application de l'algèbre à la géométrie, qui fera la gloire de Descartes. En outre, le plus ancien système de numération des Grecs, comme celui des Romains et de plusieurs autres peuples, avait pour base le nombre cinq. Les Pythagoriciens, au contraire, considérant le nombre dix, ou la décade, comme le plus parfait, attachèrent une grande importance au système décimal. Ils exprimèrent les neuf premiers nombres au moyen de signes spéciaux, qui nous sont parvenus en traversant l'antiquité et le moyen âge, et que l'on désigne à tort sous le nom de chiffres arabes. Ils employaient, pour exécuter les calculs numériques. une table divisée en plusieurs colonnes, dont chacune était destinée à renfermer des unités d'un ordre déterminé : dizaines, centaines, etc. Sur cette table, les nombres prenaient une valeur de position selon la colonne où ils étaient tracés. Telle fut la « *table de Pythagore* », que l'on a confondue avec une table de multiplication sans importance, et qui est réellement le germe du calcul décimal.

Dans l'astronomie, les Pythagoriciens, et surtout Philolaüs, furent dignes d'admiration. Philolaüs enseigna le double mouvement de la terre, d'abord autour de son axe, ce qui produit le jour et la nuit, puis autour du feu central, ce qui produit l'année. Plus tard, Aristarque n'aura qu'à remplacer le feu central par le soleil, pour posséder, deux siècles avant notre ère, le système de Copernic. Cicéron, mentionnant ces hypothèses pythagoriciennes dans ses *Académiques*, déclare qu'on ne pourra jamais les vérifier ; que, pour savoir si la terre est ronde, il faudrait la percer d'outre en outre, etc.; tels sont les sophismes que le prétendu *sens commun* a opposés de tout temps aux fécondes hardiesses de la spéculation.

Les Pythagoriciens expliquèrent aussi les éclipses de lune par l'interposition de la terre ; les phases de la lune, par la lumière

réfléchie du soleil ; enfin les stations et les rétrogradations apparentes des planètes.

En outre, les Pythagoriciens découvrirent les lois mathématiques des sons ou l'acoustique. Ils déterminèrent le rapport entre les intervalles musicaux et la longueur des cordes, et reconnurent que ce rapport s'exprime par des nombres simples. Ils essayèrent, dans leur enthousiasme pour cette arithmétique sensible à l'oreille qu'on nomme la musique, d'appliquer les mêmes lois aux astres et de régler les distances des planètes d'après les intervalles musicaux. Les arts les plus chers aux anciens, plastique, musique et danse, s'unirent ainsi aux principales sciences : l'art des formes à la géométrie, l'art des sons à l'arithmétique, l'art complexe de la danse à l'astronomie, qui joint les formes et les sons. Les chœurs des planètes, selon les Pythagoriciens, accomplissent dans l'espace leurs danses célestes ; l'univers tout entier est une danse éternelle, où les mouvements et les sons sont réglés par les lois du nombre.

II. L'âme individuelle, émanation de l'âme universelle, est *un nombre* ; elle est l'*harmonie* du corps. Cette harmonie n'est pourtant pas un simple résultat de l'organisation, car elle survit à l organisme et passe de corps en corps par la métempsychose.

L'âme est dans le corps comme en une prison. Elle est appelée à lutter sans cesse contre le principe du mal, sans avoir le droit de quitter son poste par le suicide. De là nos devoirs moraux. Tout bien a sa source dans l'unité et dans l'ordre; tout mal prend son origine dans la division et la dissonance. L'homme vertueux est celui qui se conforme aux lois de la raison et qui règle sa vie à « l'imitation de Dieu ». De même que l'harmonie est produite par l'accord des sons graves et des sons aigus, de même la vertu naît de l'accord des diverses parties de l'âme sous la loi de la raison : aussi la vertu est-elle une harmonie. La justice est l'égalité parfaite ou la réciprocité dans le droit, et son symbole matériel est le carré parfait. L'amitié est l'égalité parfaite ou la réciprocité dans l'affection et le dévouement. Quant à la politique des pythagoriciens, l'idée de l'unité la domine, comme leur morale, comme leur philosophie tout entière.

III. Elevons-nous maintenant au principe suprême d'où la multiplicité des nombres procède.

« Les choses dissemblables, hétérogènes, qui ne sont pas sou-
« mises aux mêmes lois, doivent nécessairement, dit Philolaüs,
« être liées entre elles par l'harmonie pour pouvoir former un
« monde bien ordonné. » Or, la cause de cette harmonie et le principe des nombres est Dieu.

Dieu est l'unité primitive, « source de l'éternelle Nature ». Il est représenté symboliquement, tantôt par l'Un, tantôt par la décade, la tétrade ou la triade, qui sont les nombres les plus parfaits. « L'Un est le principe de tout, dit Philolaüs. Il y a un Dieu
« qui commande à toutes choses, toujours un, toujours seul,
« immobile, semblable à lui-même, différent du reste (1). »

Dieu est le principe de l'être, puisque tout l'être est dans les nombres ; il est le principe de la pensée, puisque toute vérité est dans les nombres et que sans les nombres il n'y a point de connaissance possible. En lui sont réconciliés tous les contraires. Le bien et le mal lui-même sont enveloppés dans le premier Principe et ne se développent que dans le monde. Cependant le premier Principe est plutôt bon que mauvais, le mal étant quelque chose de négatif et de relatif, tandis que le bien est positif et absolu.

IV. Les spéculations pythagoriciennes, une fois dépouillées des erreurs qui ne leur sont point essentielles, expriment un des grands aspects de la Nature : le nombre, le rhythme, l'harmonie. Il est certain que tout ce qui tombe sous les lois de la quantité, — et la liberté idéale serait peut-être la seule chose qui n'y tomberait pas, — est assujetti par cela même aux lois du nombre ; il est certain aussi que c'est le nombre qui introduit dans les choses le rhythme, et que le rhythme engendre l'harmonie. Plus la science fait de progrès, plus elle découvre de rhythme dans les choses ; on admet même aujourd'hui que tout mouvement est rhythmique, c'est-à-dire soumis à des alternatives régulières qui font tour à tour avancer et reculer le mobile, comme le pendule qui oscille ou la vague qui ondule. L'ondulation est le rhythme universel. Comme l'harmonie des sons n'est qu'une ondulation sensible à l'oreille, ne peut-on pas dire véritablement avec les Pythagoriciens : — Le monde entier est une harmonie et une musique ; le monde entier est un nombre ?

1. Stobée, *Ecl.*, I, 466, Boeckh, *Philolaüs*, nos 4, 3, 9, 18, 19. Jamblique, *ad Nicostrati arithmeticam*, 109.

Ce qu'on peut reprocher aux Pythagoriciens, ce sont d'abord des applications inexactes de ce principe. Ils ont prétendu expliquer par des nombres simples des choses d'une complication infinie; ils n'ont pas vu que chaque phénomène est le produit des lois mathématiques les plus multiples. Mais ces erreurs d'application ne sont point essentielles au principe.

La vraie erreur des Pythagoriciens, c'est d'avoir cru que leur principe suffisait pour l'explication de toutes choses. Les nombres ne sont rien sans la pensée qui les conçoit et sans l'activité ou la volonté qui les réalise.

Le principal défaut de la philosophie pythagoricienne, dit Hégel, c'est de laisser sans véritable explication le mouvement, la vie, le concret. Un même nombre y sert à déterminer tour à tour une sphère céleste, une vertu, un phénomène quelconque, et n'exprime jamais qu'une différence de quantité abstraite : c'est comme si l'on disait qu'une plante est *cinq* parce qu'elle a cinq étamines. « Ce formalisme laisse la réalité en dehors. »

De même que la volonté, le bien est irréductible au nombre; les mathématiques peuvent être utiles à la morale, elles ne sont pas la morale elle-même. Aussi le dieu des Pythagoriciens n'est-il pas encore un idéal véritablement moral; on ne peut même pas l'appeler l'éternel mathématicien qui, comme dit Leibnitz, en calculant, produit le monde : *Dum Deus calculat, fit mundus*. Le dieu des Pythagoriciens, en effet, n'est pas une personne, mais je ne sais quelle unité confuse qui enveloppe en elle les contraires, le mal avec le bien. C'est encore un germe qui se développe et dont le monde n'est que l'évolution mathématique; l'idéal divin n'est donc pas encore entièrement dégagé du panthéisme primitif. Cependant la pensée, absorbée par les Ioniens dans les objets extérieurs, se rapproche d'elle-même avec les Pythagoriciens : les mathématiques sont plus près de la logique que la physique ; elles sont la logique de la quantité, c'est-à-dire la première et la plus immédiate application des lois de la pensée aux choses extérieures. Aussi, du point de vue mathématique, la pensée va bientôt se replier vers le point de vue logique et intellectuel ; après avoir placé l'être dans le nombre, la philosophie va placer l'être dans la pensée, dont le nombre n'était encore qu'une image extérieure. Ce nouveau progrès est accompli par l'école d'Elée.

II. — ÉCOLE IDÉALISTE D'ÉLÉE. XÉNOPHANE ET ZÉNON. PARMÉNIDE.

I. Le maître de Parménide et le chef de l'école d'Élée fut Xénophane.

Xénophane (550), né à Colophon, ville d'Ionie, dans l'Asie-Mineure, fut forcé de s'expatrier. Il erra d'abord en Sicile, puis s'établit, âgé de quatre-vingts ans, à Élée, colonie des Phocéens dans la Grande-Grèce. Il composa un poëme sur la Nature, dont il allait, rapsode philosophe, déclamant les vers.

« Ayant jeté les yeux, dit Aristote, sur l'immensité du ciel, Xénophane crut que l'unité était Dieu. »

Xénophane établit l'unité absolue de Dieu, d'abord par rapport à d'autres dieux qu'on pourrait supposer, puis par rapport au monde lui-même, qui, n'ayant point de véritable existence, n'est pas un second être en face de Dieu.

D'abord, il n'y a point plusieurs dieux, mais un seul. Xénophane, dans ses satyres, dont il nous reste quelques fragments, combat le polythéisme avec une force et une ironie qui l'ont fait comparer aux prophètes hébreux :

« Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux,
« Et leur avoir donné leurs sentiments, leur voix et leur air....
« Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre
« Avec les mains et faire des ouvrages comme les hommes,
« Les chevaux se serviraient des chevaux et les bœufs des bœufs pour
« représenter leurs idées des dieux,
« Et ils leur donneraient des corps tels que ceux qu'ils ont eux-mêmes...
« Tout a été attribué aux dieux par Homère et par Hésiode,
« Tout ce qui chez les hommes est honte et crime ;
« Ils ont raconté des dieux mille actions injustes, le vol, l'impureté, le
« mensonge.
« Il n'y a qu'un Dieu, le plus grand parmi les êtres divins et humains.
« Il n'est semblable aux mortels ni par le corps ni par la pensée...
« Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend...
« Sans peine, par la seule pensée, il gouverne toutes choses ;
« Toujours immuable et immobile, il n'a pas besoin de circuler d'un
« endroit à l'autre (1). »

Xénophane démontrait ainsi l'unité absolue de l'Être qui est

1. Fragments publiés par Mullach, 101, 102 et s.

la perfection et la plénitude de l'être : « Dieu doit-être un..... « Si l'on suppose qu'il y a plusieurs dieux, ou il y a entre eux « des inférieurs et des supérieurs, et alors il n'y a pas de Dieu, « car la nature de Dieu est de ne rien admettre de meilleur « que soi ; ou ils sont égaux entre eux, et alors Dieu perd « sa nature, qui est d'être ce qu'il y a de meilleur : car l'égal « n'est ni meilleur ni pire que son égal ; de sorte que s'il y a « un Dieu et s'il est tel que doit être un Dieu, il faut qu'il soit « un (1). »

De ce monothéisme Xénophane conclut immédiatement le panthéisme. Dieu, dit-il, est l'être ; par conséquent, il renferme tout l'être. Rien ne peut donc être engendré, puisqu'il n'y a place pour rien en dehors de l'être, et Dieu seul est.

II. La pensée des Éléates, déjà si précise avec Xénophane, se formule plus nettement encore chez Parménide.

« Parménide me paraît tout à la fois *respectable et redoutable*, « pour me servir des termes d'Homère...; il y a dans ses discours « une profondeur tout à fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur « que nous ne comprenions point ses paroles, et encore moins sa « pensée (2). » C'est en ces termes que Platon parle de Parménide, dont la doctrine exerça tant d'influence sur la sienne.

Parménide (500) naquit à Élée. Il donna à ses concitoyens des lois si utiles, qu'au commencement de chaque année ils juraient d'y rester toujours soumis. Il composa un poëme épique *sur la Nature*, où la profondeur de la pensée s'unit à la sévère beauté du style. Des vierges, filles du soleil, qui ont abandonné la nuit pour la lumière et rejeté les voiles de leurs têtes, conduisent le poète dans le royaume de l'éther, à la porte du jour, jusqu'au sein des secrets divins. La déesse de la Justice, qui personnifie en même temps la Nécessité, Δίκη, révèle au mortel privilégié les choses de la *vérité absolue* et les choses de *l'opinion* ; de là les deux parties du poëme, l'une sur la réalité, qui s'adresse à la raison, τὰ πρὸς ἀλήθειαν, et l'autre sur l'apparence, qui s'adresse aux sens, τὰ πρὸς δόξαν : c'est une métaphysique, suivie d'une physique.

« Salut ! car ce n'est pas une mauvaise destinée qui t'a poussé à suivre
« Cette route, hors des sentiers battus par les hommes ;

1. Aristote, *De Xenoph.* I, 7.
2. *Théét.*, 181, a.

« C'est Thémis, c'est Dikè; il faut donc que tu pénètres toutes choses,
« Et les immuables entrailles de la vérité qui convainct,
« Et les opinions des mortels, qui n'enferment pas la vraie conviction. »

Comme Xénophane, Parménide se retranche dans l'absolu et supprime toute existence relative. Point de milieu pour lui :

« Il faut, dit-il, admettre d'une manière absolue (πάμπαν) ou l'être ou « le non-être...
« La décision à ce sujet est tout entière dans ces mots : *est* ou *n'est pas*, « ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (1).
« Or, on ne peut connaître le non-être, puisqu'il est impossible, ni l'ex- « primer en paroles...
« Il ne reste donc plus qu'un procédé : poser l'être, et dire : *il est*, « ἐστι (2).
« Dans cette voie, bien des signes se présentent pour montrer que l'être
« Est sans naissance et sans destruction ; qu'il est un tout d'une seule « espèce,
« Immobile et sans bornes ;
« Qu'il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois,
« Et qu'il est un, sans discontinuité (3).
« Quelle origine chercherais-tu à l'être ? Je ne te laisserai ni dire ni « penser
« Qu'il vient du non-être, car le non-être ne peut se dire ni se com- « prendre.
« Et quelle nécessité, agissant après plutôt qu'avant,
« Aurait poussé l'être à sortir du néant ?
« Donc il faut admettre absolument ou l'être ou le non être.
« Et jamais de l'être la raison ne pourra faire sortir autre chose que « lui-même.
« C'est pourquoi le destin ne lâche point ses liens de manière à per- « mettre à l'être
« De naître ou de périr, mais le maintient immobile (4). »
« L'être possède la perfection suprême, étant *semblable* à une sphère « entièrement ronde,
« Qui du centre à la circonférence serait partout égale et pareille ;
« Car il ne peut y avoir dans l'être une partie plus forte
« Ou plus faible que l'autre (5). »
« Il est sans commencement ni fin, ἄναρχον ἄπαυστον. »

1. v. 66, 70.
2. v. 57 et 40.
3. 58 et suiv.
4. v. 63.
5. v. 87, 88.

« Il n'est pas admissible que l'être ne soit pas *sans bornes* (ἀτελευτητόν),
« Car il est l'être, à qui il ne manque rien,
« Et s'il ne l'était pas, il manquerait de tout (1). »

La comparaison avec la sphère se retrouve chez presque tous les philosophes anciens ; il faut entendre par-là la *sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part*, c'est-à-dire l'immensité. Il est donc difficile d'appeler, comme on l'a fait, cette conception de l'Être un, immense, immobile et éternel, un naturalisme raffiné.

Mais d'autre part a-t-on raison de dire, comme on le dit souvent, que l'unité de Parménide est une unité abstraite, supérieure non-seulement à la *pensée*, mais à l'*être* même ? — Rien de plus inexact, comme le prouvent les fragments qui précèdent. Parménide ne part point de l'idée d'unité ; il ne fait qu'y aboutir, en posant l'être absolu : « L'être est, le non-être n'est pas, tu ne sortiras jamais de cette pensée. » C'est de l'être *réel et vrai* qu'il parle sans cesse ; il est, comme le sera plus tard Spinoza, ivre de l'être. Son unité n'est ni abstraite et vide, ni matérielle. Elle est *Dieu* même, au sein duquel Parménide se transporte par la pensée, et d'où il prétend que rien ne peut sortir. — Comment pourrait-il exister autre chose que Dieu, c'est-à-dire l'être qui est ? — Voilà la question que se pose Parménide, et qu'il résout négativement.

Son Dieu n'est pas plus au-dessus de la pensée que de l'être ; car il est la pensée même dans son absolue unité avec l'être.

« La pensée, dit Parménide, est la même chose que l'être.
« Il faut que la parole et la pensée soient de l'être, car l'être existe et
« le non-être n'est rien (2)...
« La pensée est identique à l'objet de la pensée (Ταὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ
« οὕνεκεν ἐστι νόημα) (3).
« En effet, sans l'être, sur lequel elle repose,
« Vous ne trouverez pas la pensée ;
« Car rien n'est ni ne sera excepté l'être (4). »

Toute distinction entre le sujet pensant et l'objet pensé ramènerait la dualité ; Parménide la supprime donc dans l'absolu et énonce expressément l'identité éternelle de la pensée et de l'être.

1. v. 82 et suiv.
2. v. 40.
3. v. 41.
4. v. 93.

Si l'être est seul, qu'est donc le monde ?

Ou le monde n'est pas, ou il n'est que l'apparence trompeuse de l'être véritable. A vrai dire, la multiplicité sensible, en tant que telle, n'existe pas. Parménide compare *l'opinion incertaine* à la nuit, mère de l'erreur, et la *vérité* à la lumière du jour.

La seconde partie de son poëme, sur la physique (τὰ πρὸς δόξαν), est une simple concession faite aux mortels amoureux de l'apparence. Aristote n'aura pas de peine à montrer que cette concession est une contradiction véritable, et que ce panthéisme aboutit au dualisme. « Forcé de se mettre d'accord avec les faits, et, en « admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité « par les sens, Parménide en revint à poser deux principes et « deux causes : le chaud, qu'il rapporte à l'être ; et le froid, qu'il « rapporte au non-être (1). »

En définitive, Parménide aboutit logiquement à l'indétermination absolue du premier principe pour l'intelligence humaine, et il répète sans cesse cette formule stérile : l'être est, ou « l'un-un ». Héraclite niait l'être et affirmait le devenir : Parménide nie le devenir et affirme l'être. L'être, pour Héraclite, était un océan de feu toujours en mouvement ; pour les Éléates, c'est comme un océan de glace à jamais immobile.

III. Zénon (2) développa toutes les conséquences de ce système. Son plus fameux ouvrage, lu par lui à Athènes, avait pour objet de défendre la doctrine de Parménide contre les Ioniens, partisans de la multiplicité et du devenir. « Mon ouvrage, dit Zénon dans le « *Parménide* de Platon, répond aux partisans de la pluralité et leur « renvoie leurs objections, et même au-delà, en essayant de dé- « montrer qu'à tout bien considérer, la supposition que la plura- « lité est, conduit à des conséquences encore plus ridicules que « la supposition que tout est un (3)... Par exemple, si les êtres

1. *Mét.*, I, ch. 5.
2. Né à Elée, Zénon fut disciple et ami de Parménide. Il est célèbre par son amour de sa patrie, pour le salut de laquelle il mourut, enveloppé dans une conspiration contre un tyran d'Elée. Il montra, selon Diogène, la plus grande fermeté dans les supplices qu'on lui fit endurer. Soumis à la torture, il révéla, comme ses complices, les amis du tyran, puis le tyran lui-même. Ayant les pieds et les mains liés, il se coupa la langue avec les dents et la cracha à la face du tyran, après avoir reproché à ceux qui l'entouraient leur lâcheté. — Diog., IX.
3. *Parm.*, 128.

« sont multiples, il faut qu'ils soient à la fois semblables et dis-
« semblables entre eux (1). »

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la doctrine de Zénon, c'est son argumentation subtile et profonde contre la réalité du mouvement, et en général, contre la réalité de la matière.

Cette notion de la matière qui semble si évidente et si claire à la foule, Zénon la soumet à sa vigoureuse analyse et il la résout en un amas de contradictions. Tous les éléments de cette idée, espace, temps, changement dans le temps, mouvement dans l'espace, sont incompréhensibles et contradictoires.

D'abord, la matière est-elle divisible à l'infini dans l'espace en parties non-étendues ; il faudra dire alors que des zéros d'étendue ajoutés à des zéros d'étendue finissent par faire de l'étendue ! Est-elle divisible en un nombre fini d'atomes étendus ? Mais ces atomes étendus seront eux-mêmes divisibles.

Quant au temps, il se compose d'instants indivisibles et sans durée qui, ajoutés l'un à l'autre, finissent par faire une durée !

Le changement dans le temps se comprend-il mieux ? Changer, c'est n'être ni ce qu'on était ni ce qu'on sera ; on n'est plus ce qu'on était, autrement il n'y aurait pas eu de changement ; on n'est pas ce à quoi on tend, car il n'y aurait pas besoin de changement. On n'est donc rien !

Enfin, le mouvement dans l'espace est inadmissible comme réalité absolue. Sans doute nous voyons des *apparences* de mouvement, Zénon ne le conteste pas, et ce n'est point répondre que de le faire à la manière de Diogène le cynique : en marchant. La question est de savoir si le mouvement est une réalité, non une apparence. Eh bien, essayez d'en faire une réalité, comme le voulait Héraclite : vous voilà entraîné de contradictions en contradictions.

Premier argument : — Pour aller d'un point à un autre, il faut parcourir d'abord la moitié de l'espace, et aussi la moitié du temps ; mais avant de parcourir cette moitié, il faut parcourir la moitié de la moitié, et ainsi de suite à l'infini. Vous voilà obligé d'épuiser préalablement une infinité de positions intermédiaires, de finir cette infinité. Peu importe que l'espace soit petit ou soit grand ; vous devez parcourir une infinité de points et une infinité d'instants dans un espace fini et un temps fini.

Le second argument est resté célèbre sous le nom de l'*Achille*.

1. *Ib.*, 127.

Achille, aux pieds légers, n'atteindra pas une tortue, le plus lent des animaux. En effet, pour que le plus lent puisse être atteint par le plus rapide, il faut que la distance intermédiaire soit d'abord franchie ; mais pendant ce temps, la tortue prend nécessairement une certaine avance, qui doit être de nouveau franchie par Achille, et ainsi de suite à l'infini : la tortue aura toujours une avance de plus en plus petite, jamais nulle. — On répond que, le temps se divisant de la même manière que l'espace, Achille pourra en un temps limité franchir l'intervalle ; mais la difficulté est la même pour le temps, dont il faut toujours parcourir une *infinité* de parties.

Troisième argument : La flèche qui vole est immobile. En effet, elle ne se meut pas dans le lieu où elle est actuellement, puisqu'elle y est ; elle ne se meut pas davantage dans le lieu où elle n'est point encore, puisqu'elle n'y est pas. Où donc se meut-elle ? Nulle part. Elle est à chaque instant immobile dans chaque lieu qu'elle occupe, et son prétendu mouvement est une succession de repos.

De tous ces raisonnements, Zénon tire cette conclusion : — Le mouvement est tout relatif et illusoire.

Tant qu'on ne pourra pas définir d'une manière absolue le changement de lieu, on ne pourra répondre d'une manière satisfaisante à ces arguments de Zénon, qui reposent, comme on le voit, sur l'incompréhensibilité de la division à l'infini et des quantités continues.

La dialectique de Zénon fut un rude coup porté aux adorateurs de la matière, qui voulaient *tout* expliquer par des changements de rapports dans l'espace et dans le temps ; leur explication est selon lui ce qu'il y a de plus inexplicable. Il faut donc, selon Zénon, sortir de l'espace, du temps et du mouvement, pour poser la vraie existence dans une sphère supérieure. Une existence qui serait *tout entière* dans l'espace, dans le temps et dans le mouvement, ne serait pas.

III. EMPÉDOCLE.

Les doctrines pythagoriques, mêlées à celles des Éléates et des Ioniens, se retrouvent sous une forme moins abstraite dans Em-

pédocle, philosophe enthousiaste, qu'inspirait un ardent amour de la science et de l'humanité (1).

I. « Je t'annonce deux choses, dit Empédocle dans son poëme sur la *Nature* : tantôt tout s'élève de la pluralité à l'unité, tantôt tout passe de l'unité à la pluralité. » Il y a deux principes : l'amour et l'inimitié, c'est-à-dire l'attraction et la répulsion.

Le monde prend son origine dans une période primitive, qui est l'empire absolu de l'amour. Le caractère de cette période est l'unité : tous les éléments y sont confondus, tous les contraires identifiés. Un, uniforme, universel, harmonieux et heureux, le dieu sphérique ou *Sphérus*, ainsi appelé parce qu'il est présent à l'espace comme à une sphère immense, repose immobile en lui-même, sans distinction de parties, sans division, sans pluralité actuelle, comme l'Unité multiple des Pythagoriciens (2). Ce dieu ne fait qu'un avec l'Amour, souverain de la félicité et de l'innocence. Mais, au temps prescrit par la Nécessité, l'action de l'inimitié commence, pénétrant par degrés à l'intérieur du dieu sphérique, « agitant les membres l'un après l'autre (3), » séparant les diverses parties, introduisant dans les choses la différence et la multiplicité. C'est la période de répulsion succédant à la période d'attraction. « S'il n'y avait pas d'inimitié dans les choses, tout « serait un (4). » « *Tout vient donc de l'Inimitié, excepté Dieu* », qui est l'Amour. L'amour, dit magnifiquement Empédocle, est « la charité qui unit (5) ; » il est la « grâce persuasive, qui hait mortellement l'intolérable nécessité (6). » Ainsi Empédocle

1. Empédocle, d'Agrigente (444) connut à la fois les doctrines des Pythagoriciens, des Eléates et des Ioniens. Il fut célèbre comme médecin, comme magicien, comme prêtre, philosophe et poète. On lui offrit la souveraineté d'Agrigente, qu'il refusa. Sa fin est mystérieuse: exilé ou volontairement retiré dans le Péloponnèse, victime peut-être d'une éruption de l'Etna, peut-être enseveli dans l'abime où il se serait précipité lui-même, son tombeau fut toujours ignoré dans la Grèce. Il ne resta de lui qu'un poëme sur *la Nature* dont Lucrèce fait un haut éloge :

Carmina quin etiam divini pectoris ejus
Vociferantur, et exponunt præclara reperta ;
Ut vix humana videatur stirpe creatus.

2. Emp , *Fragm.*, v, 23. Arist., *Met.*, p. 1000, a.
3. Arist., *ib.*
4. *Ibid.*
5. Clément Alex , *Strom.*, v, 552.
6. Plutarq., *Banquet*, IX, 14, 4.

semble avoir entrevu que ce qui fait le prix de l'amour et le charme de la grâce, c'est la liberté.

Un principe intelligent et pensant, selon Empédocle comme selon Anaxagore, anime et meut le monde, non plus par le dehors, mais par le dedans : l'acte de la pensée, *parcourant l'univers*, y introduit l'amour.

> « Il n'est pas possible de voir l'Amour avec les yeux,
> Ou de le prendre avec les mains, ce qui est la plus grande
> Voie de persuasion pour le cœur des hommes.
> Une tête humaine ne sert pas d'ornement à ses membres;
> Deux branches ne s'élancent pas de ses épaules;
> Pas de pieds, pas de jambes ;
> Mais un esprit sacré, ineffable, existe,
> Qui traverse le monde entier de ses rapides pensées (1). »

A l'amour correspond en nous la raison ; à la discorde, les sens. Notre connaissance est nécessairement imparfaite, à cause de l'inimitié qui s'y mêle : elle ne peut atteindre l'amour en sa parfaite unité, dans laquelle cependant consiste la vérité pure. La vraie unité des choses n'est donc visible que pour elle-même ; elle est réservée à la connaissance divine. « Personne n'a vu l'amour dans l'universalité des choses ; non, pas un mortel (2). »

Le progrès consiste à revenir vers l'unité, soit par la connaissance, soit par l'action. Pour cela, il faut passer continuellement d'une forme à une autre, d'une existence à une autre : la métempsychose est la malheureuse condition des mortels ; car l'espèce mortelle provient de la discorde et des gémissements.

> « Les vivants se font avec les morts, par le changement des espèces.
> « Que le genre des mortels est misérable !
> « Hommes, de combien de luttes et de gémissements vous êtes nés !
> « J'ai pleuré, j'ai versé des larmes, en voyant ce séjour *inaccoutumé* (3). »

L'unique moyen de s'affranchir de notre exil consiste dans la purification de toute haine, et dans un abandon sans réserve à l'amour vivifiant ; il ne faut répandre le sang d'aucun être animé, créature de l'amour, et on doit s'abstenir de tout aliment impur. Car nous sommes parents de toutes choses par la nature, quoique nous ne reconnaissions plus cette parenté à cause des transformations que la discorde a produites (4). Par la vertu, l'âme

1. Ammonius, *in Arist. de Interp.*, 7, a.
2. v. 53, ss.
3. Clément Alex., *Strom.*, III, 432.
4. v. 377, 392.

devient digne de revenir en Dieu, et tout rentrera à la fin dans l'unité primitive de l'amour.

Beaucoup de ces idées, qui rappellent à la fois l'Égypte, Moïse, Bouddha et Zoroastre, se retrouveront dans la physique et dans la métaphysique modernes. La physique admet encore l'attraction et la répulsion, ou, pour s'en tenir aux faits, le mouvement centripète et le mouvement centrifuge, l'intégration et la désintégration. La métaphysique considère Dieu comme l'idéal de l'amour dans sa pureté, et la Nature comme un mélange d'amour et de discorde, de liberté et de nécessité, c'est-à-dire de tendances désintéressées et de tendances égoïstes, de guerre et de paix. La théorie d'Empédocle fut un progrès notable, et mit en lumière un principe nouveau, supérieur à la force et même à l'intelligence abstraite : l'amour « ennemi de l'intolérable nécessité ».

1. Voir, dans nos *Extraits des philosophes*, livre deuxième, chapitre premier, *Philosophes ioniens*, Thalès, p. 23. Diogène d'Apollonie, 23. Pensées d'Héraclite, 25. Anaxagore, 26. Démocrite, 27. — Les vers dorés attribués à Pythagore, 29. Les nombres et l'harmonie, 31. Philolaüs, 32. Parménide, 33. Sur la Nature, 33. De la vérité, 34. Empédocle, 35.

CHAPITRE TROISIÈME

Les Sophistes. Protagoras et Gorgias.

I. — Les professeurs de science et de rhétorique ou sophistes étaient devenus très-nombreux à la fin du cinquième siècle. Sans former une secte proprement dite, ils avaient une méthode et des doctrines analogues. La lutte des systèmes, frappante surtout à Athènes, vint détruire toute idée de vrai absolu : les sophistes en conclurent que tout est vrai *relativement* pour qui sait le soutenir, et que rien n'est vrai *absolument*. — II Protagoras d'Abdère tire du sensualisme ionien les conséquences qu'il renferme. L'homme est la « mesure de toutes choses » par la sensation ; car les choses ne sont pour nous que comme elles nous apparaissent, c'est-à-dire comme nous les sentons. De là relativité universelle des pensées. — III. Gorgias, de Léontium en Sicile, tire les conséquences sceptiques de l'idéalisme éléate. Rien n'existe; ou, si quelque chose existe, il ne peut être connu ; ou s'il existe et est connu, il ne peut être exprimé. Telles sont les trois thèses de Gorgias. — IV. Après avoir substitué le relatif et le vraisemblable à l'absolu et au vrai dans la métaphysique, les sophistes substituent, dans la morale, le bien relatif, qui est l'agréable ou l'utile, au bien absolu. Dans la politique. ils remplacent l'idée absolue d'un droit quelconque par l'idée relative de la force. — La doctrine de l'universelle relativité fut un moment utile dans le développement de la philosophie grecque : les sophistes ramènent la pensée des objets au sujet et montrent que c'est la pensée elle-même qui doit être la mesure des choses. Mais ils ne voient dans la pensée que la sensation variable, au lieu d'y apercevoir la raison, et, plus profondément encore, la volonté.

I. Les sophistes (1) recherchaient les jeunes gens riches et étaient recherchés par eux ; maîtres et élèves avaient le même but : le

1. Le mot de *sophiste* signifie proprement celui qui fait *profession de savoir* (σοφίζομαι) et de communiquer son savoir aux autres ; le sophiste est le sage ou savant de profession, le *professeur* de sagesse. A l'origine, ce nom n'avait rien de déshonorant. On l'appliquait à tous les maîtres de *musique*, c'est-à-dire à ceux qui enseignaient les arts des Muses et les sciences de l'époque : rhétorique, astronomie, géographie, physique, etc.
Cette profession de savoir et d'enseigner la sagesse ne pouvait manquer d'exciter une certaine jalousie et une certaine défiance chez le peuple athénien. Les sophistes, d'ailleurs, avaient naturellement des idées

succès. Le sophiste parlait pour être applaudi et payé, en vue de la gloire et de la clientèle. D'autre part, le disciple écoutait et payait, pour devenir, lui aussi, capable d'acquérir de la gloire, des honneurs, de la puissance ou de l'argent. Réussir, tel était le but pratique et positif d'un tel enseignement.

Or, celui qui cherche le vrai pour l'utile s'apercevra tôt ou tard que le vraisemblable suffit à son but ; il reconnaîtra même que le faux surpasse parfois le vrai en utilité immédiate, pratique et politique. Nous sommes donc amenés à traduire l'œuvre du sophiste dans cette formule : Chercher le vrai *relatif*, ou le *vraisemblable*, ou même le *faux*, en vue de l'*utile*.

Outre le but que se proposent les sophistes, considérons le temps et le lieu où ils enseignent. Les diverses écoles philosophiques de la Grèce avaient abouti à des résultats contradictoires, et c'est dans Athènes que se produisit pour ainsi dire la centralisation de toutes ces écoles. La lutte des doctrines vint détruire toute idée de vrai absolu, et les sophistes ne purent manquer d'en conclure que *tout est vrai*, pour qui sait le soutenir, ou que *rien n'est vrai*. Même décadence dans les croyances morales ou religieuses; même contradiction dans les doctrines politiques. C'est le règne des orateurs qui tournent et retournent à leur gré les passions populaires. Le bien et le mal, l'utile et le nuisible, deviennent aussi indiscernables que le vrai et le faux. L'absolu est proscrit de la politique et de la morale comme de la philosophie, et la parole prend la place de la pensée.

Le sophiste est donc, comme le dit Platon, celui qui détourne la dialectique de sa véritable fin, le *bien*, et de son véritable objet, le *vrai*, pour en faire un instrument de puissance, de fortune, et souvent de mensonge (1).

plus hardies que celles du vulgaire, et agitaient mille questions philosophiques, politiques ou religieuses. Peu à peu, le nom de sophiste prit un sens défavorable, analogue à celui qu'aurait le nom de *philosopheur*, si le mot était français.

Ce qui augmenta encore le sentiment hostile aux sophistes, c'est qu'ils *professaient* pour de l'argent. Les anciens Grecs voyaient quelque chose de honteux dans un pareil marché, de même que les Romains blâmaient ou citaient en justice les avocats qui acceptaient de l'argent pour leurs plaidoiries.

Les professeurs de sagesse étaient devenus très-nombreux dans la seconde moitié du cinquième siècle.

1. « Le sophiste, dit aussi Aristote, est celui qui gagne de l'argent au moyen d'une science apparente et non réelle (*χρηματίστης ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης*). » Le sophiste, dit-il encore, a les mêmes *moyens* que le dialecticien, mais il en abuse dans de mauvaises vues.

II. Protagoras tire du sensualisme ionien les conséquences qu'il renferme. Il avait composé un livre sur la *Vérité*. C'est sans doute dans ce livre qu'il développait sa maxime favorite : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, pour la manière dont elles sont ; de celles qui ne sont pas, pour la manière dont elles ne sont pas. » Le sage, dit-il dans le dialogue de Platon, est comme le médecin de l'âme : il ne peut pas faire naître dans l'âme des pensées plus vraies, car tout ce qu'elle pense est vrai, mais il peut en faire naître de plus agréables et de plus utiles ; il guérit ainsi les âmes, tant celles des particuliers que celles des États, puisque, par la puissance de la parole, il leur procure des sensations ou des opinions utiles et bonnes (1). Protagoras ne semble pas s'être dissimulé qu'avec cette doctrine c'en est fait de la valeur universelle des propositions ; selon lui, sur toutes choses, les contraires peuvent être affirmés (2). Un orateur habile pourra donc donner aux plus mauvaises raisons l'apparence des meilleures, et elles seront les meilleures en effet, par cela même qu'elles apparaîtront telles.

III. En même temps que Protagoras poussait à ses extrêmes conséquences le sensualisme ionien, Gorgias déduisait des conclusions analogues de l'idéalisme italique.

Rien n'existe, dit-il ; si quelque chose existe, ce quelque chose ne peut être connu ; s'il existe et est connu, il ne peut être montré aux autres (3).

Telles sont les trois thèses de Gorgias. Elles nous font voir dans ce dernier une sorte de Zénon à rebours. Zénon montrait la nullité des apparences sensibles en comparaison de la vérité rationnelle ; Gorgias s'efforce de montrer la nullité des vérités rationnelles elles-mêmes et réduit tout à des apparences. Il fait donc servir les éléments de la doctrique éléatique à leur propre destruction. Et, en même temps, il paraît vouloir détruire toute affirmation d'existence, quelle qu'elle soit, à quelque objet qu'elle s'applique. Toute pensée est savoir, disait Protagoras ; aucune pensée n'est savoir, dit Gorgias. Propositions équivalentes : car, si toute pensée est savoir, le savoir se confond avec l'apparence ; si nulle pensée n'est savoir, il ne reste encore que des apparences.

Le sophiste ionien et le sophiste italique, partis des extrémités

1. Platon, *Théétète*, 186.
2. Diogène, IX, 51. Platon., *Protagoras*, 334.
3. Aristote, *Xénophane*. Sextus Empiricus, *ad Math*. VIII, 65.

opposées, se rencontrent dans la doctrine de l'universelle relativité, et nient également la science pour y substituer l'apparence.

Tout étant relatif, le bien et le mal perdent leur caractère d'absolue opposition. Au lieu d'avoir son origine dans la nature essentielle des choses, que recherche la dialectique, la distinction du bien et du mal repose uniquement sur la coutume et la loi : τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ (1).

La politique qui dérivait logiquement de la morale des sophistes et des rhéteurs, c'était la politique de la force. Voilà ce que Platon a voulu montrer dans le *Gorgias* et dans la *République* par l'exemple de Calliclès et de Thrasymaque. Que cette politique ait été ouvertement enseignée et soutenue, cela n'est pas certain. Dans le *Gorgias*, Socrate dit à Calliclès : « Tu exposes franchement ce que d'autres pensent, mais n'osent exprimer. »

Les sophistes, malgré les germes d'immoralité que contenaient leurs enseignements, eurent leur utilité dans le développement de la philosophie. Par leur doctrine de l'universelle relativité, ils ramenèrent la philosophie de la considération des objets pensés à celle de la pensée elle-même : c'est dans le sujet pensant qu'ils cherchent « la mesure de toutes choses ». Seulement, ils placèrent cette mesure dans la sensation. Socrate s'efforcera de montrer que, si la vraie mesure de toutes choses est la pensée, c'est à la condition qu'on entende par là non la sensation individuelle et variable, mais la raison universelle.

1. *Gorgias*, 482. *Lois*, X, 482. *Théétète*, 167.
Voir, sur les sophistes et Protagoras, nos *Extraits des philosophes*, page 36.

CHAPITRE QUATRIÈME

Socrate.

I. *Premières études de Socrate.* — Socrate, dans sa jeunesse, s'occupe de physique et d'astronomie. — La lecture d'Anaxagore imprime à sa pensée une direction nouvelle; il admet avec Anaxagore que la vraie cause du monde n'est pas physique, mais intellectuelle, et il va ensuite plus loin qu'Anaxagore: — l'intelligence même ne peut choisir une chose au lieu d'une autre qu'en vue du bien: la vraie cause est donc le bien. C'est le principe des causes finales. Cette notion du bien comme objet essentiel de l'intelligence ou de la science domine toute la philosophie de Socrate, qui prend ainsi une direction morale.

II. *Méthode de Socrate ou dialectique des pensées.* — Elle comprend deux parties : 1° l'*ironie* qui réfute la fausse science par son contraste avec l'idéal de la vraie science; 2° la *maïeutique* ou accouchement des esprits, qui est la découverte de la vérité dont l'âme est grosse, au moyen des questions qu'on s'adresse à soi-même ou que les autres vous adressent.— Les procédés de la science sont: l'*induction* qui s'élève graduellement de ce qu'il y a de particulier dans les choses à ce qu'elles renferment de général, et la *définition* qui montre dans l'idée générale ou *genre* la vraie raison et la vraie nature des choses particulières. Socrate tend ainsi à tout réduire en idées ; il est idéaliste.

III. *Morale de Socrate ou dialectique des actions. Théorie de la volonté.* — La science consiste « à distribuer les choses par genres dans sa pensée », en mettant chaque chose à la place dont elle est digne. Mais celui qui a ainsi classé toutes choses dans sa pensée, donnant à chacune son rang, jugeant celle-là meilleure, celle-ci moins bonne, ne saurait contredire ses pensées dans ses actions. Il distribue donc les choses dans ses actes comme il les a distribuées dans ses pensées, et la pratique de chacun est absolument conforme à la science qu'il possède.

Cette identité de la science et de la pratique suppose que la volonté choisit toujours ce que l'intelligence lui montre comme le meilleur. Telle est en effet la doctrine de Socrate sur la volonté. Il n'admet point le libre-arbitre, qui consisterait à choisir ce qu'on sait être moins bon; car un tel choix, selon lui, serait sans raison, sans explication, sans *définition* possible. « Personne n'est donc méchant volontairement. »

Socrate confond la volonté avec l'intelligence. Sa philosophie aspire à être morale ; elle demeure intellectuelle. Tout est absorbé dans la notion de la science. — Apprenez-le bien, dit Socrate, et vous le pratiquerez ; instruisez les hommes, et vous les rendrez meilleurs. Le vrai bien d'un homme n'est jamais opposé au vrai bien d'un autre, ni, en général, au bien universel. Quiconque a compris cette unité de tous les biens dans le bien ne saurait préférer quelque chose au bien suprême : il est tout à la fois savant et vertueux.

La vertu est donc une, malgré la diversité de ses formes : la vertu fondamentale est la sagesse, qui produit le courage et la tempérance (ce sont les trois vertus individuelles), puis la justice dont la bien-

faisance fait partie (ou vertu sociale), et enfin la piété (ou vertu religieuse).

La théorie socratique de la justice est fondée sur l'idée des lois non écrites, supérieures aux lois humaines. Ces lois non écrites sont à la fois naturelles et divines, parce qu'elles sont rationnelles : ainsi se réconcilient la *nature* et la *loi*, que les sophistes opposaient l'une à l'autre. La vraie loi est la nature même, c'est-à-dire la raison.

La bienfaisance est comprise dans la justice. Nous ne devons pas rendre le mal pour le mal, mais chercher en tout et pour tous le bien. Nous devons traiter les hommes en amis, et être « *philanthropes*. »

Dans la famille, la femme est l'égale de l'homme, malgré la diversité des fonctions ; elle peut même être supérieure à l'homme si elle est plus vertueuse. — Le travail, au lieu d'être servile, comme le croyait l'antiquité tout entière, est pour Socrate noble et libéral : d'où devait sortir la réhabilitation des esclaves.

La politique, selon Socrate, est la science du juste et de l'utilité générale. C'est à celui qui possède le mieux cette science que le commandement devrait appartenir : la violence, le nombre et le hasard sont de mauvais moyens de gouvernement. De là une tendance aristocratique.— Mais les plus sages ne doivent pas employer à l'égard d'autrui la *force* : il n'ont que le droit de *persuader* les autres. Par là Socrate revient au principe démocratique de l'élection par le peuple. Sa politique est donc mixte.

IV. *Doctrines religieuses de Socrate.* — Socrate essaie de démontrer l'existence de Dieu et sa Providence, 1° par la nécessité d'une cause efficiente qui, nous ayant fait participer à l'intelligence, doit être elle-même intelligente; 2° par les causes finales ou l'universelle appropriation des moyens aux fins dans la nature et dans l'homme. Dieu est un, éternel, immense, et sa providence s'étend à toutes choses. Il peut inspirer directement certains hommes par une sorte de voix intérieure : d'où la croyance de Socrate à un pressentiment divin. C'est ce qu'on a appelé son génie ou démon.

V. *Procès, défense et mort de Socrate.* — Socrate, combattant les sophistes par leurs propres armes, fut confondu avec eux. Aristophane le représente comme un sophiste.—Les tendances aristocratiques de Socrate excitèrent contre lui les haines des politiques.—Mélitus et Anytus l'accusèrent de ne pas croire aux dieux et de corrompre la jeunesse. Socrate dédaigna de se défendre par un plaidoyer régulier. — Sa condamnation. — Son emprisonnement. — Sa réponse à Criton qui lui proposait de fuir. — Sa mort.

I. — PREMIÈRES ÉTUDES DE SOCRATE.

« Pendant ma jeunesse, dit Socrate dans le *Phédon*, il est in-
« croyable quel désir j'avais de connaître cette science qu'on
« appelle la physique. Je voyais quelque chose de sublime à
« savoir *les causes de chaque chose, ce qui la fait naître*, ce qui
« la fait mourir, ce qui la fait être... mais je me trouvai plus
« malhabile qu'auparavant, après toutes ces recherches (1). »

1. Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète, naquit à Athènes en 470. D'abord sculpteur comme son père, il put, grâce aux conseils et aux

La connaissance des livres d'Anaxagore provoqua dans l'esprit de Socrate une nouvelle direction d'idées : « Enfin, ayant « entendu quelqu'un lire dans un livre qu'il disait être d'A- « naxagore, que l'intelligence est « la règle et le principe de « toutes choses », j'en fus ravi ; il me parut assez beau que « l'intelligence fût le principe de tout. S'il en est ainsi, di- « sais-je en moi-même, l'intelligence ordonnatrice a tout disposé « *pour le plus grand bien* (1). » Socrate admet donc avec Anaxagore que la vraie cause n'est pas physique, mais intellectuelle ; et il va ensuite plus loin qu'Anaxagore : l'intelligence même ne peut choisir une chose de préférence à une autre que pour une raison, et cette raison ne peut être qu'un bien. Socrate subordonne ainsi immédiatement l'intelligence au bien, en vue duquel elle doit disposer toutes choses. Anaxagore s'était arrêté à la notion d'une intelligence qui est surtout motrice ; Socrate s'élève à celle d'une intelligence vraiment ordonnatrice, et de là à une idée supérieure encore, celle du bien. La vraie et dernière cause, c'est le bien même. « Si donc quelqu'un veut trouver la cause de « chaque chose, comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à « chercher la meilleure manière dont elle peut être. » Le *pourquoi* des choses, aux yeux de Socrate, c'est la fin bonne et utile en vue de laquelle elles ont été faites. « En conséquence de ce « principe, je conclus que l'homme ne doit chercher à connaître, « dans ce qui se rapporte à lui comme dans tout le reste, que « ce qui est le meilleur et le plus parfait. » Le vrai nom de la science du meilleur, c'est la morale : voilà donc la philosophie ramenée par Socrate de la physique ionienne, des mathématiques pythagoriciennes et de la logique éléate, à la morale, qui étudie le rapport des choses au bien.

La science du bien, pour Socrate, est la seule digne de s'appeler excellemment *la science.* Socrate lui attribue une valeur et une puissance telles que, si les hommes la possédaient, ils ne pourraient plus mal faire. Toutes nos fautes et tous nos malheurs, répétait-il sans cesse, viennent de notre ignorance du bien. Le salut des États comme des individus,

secours de Criton, riche Athénien, se livrer sans réserve à son goût pour la philosophie. Appelé par les lois à combattre pour le pays, il suivit Alcibiade à Potidée et Xénophon à Delium. Membre du sénat élu par le sort, il s'opposa seul à un jugement inique et résista à la colère aveugle de la multitude. Nous verrons comment il fut accusé plus tard et condamné à boire la ciguë. Voir sur Socrate notre livre intitulé : la *Philosophie de Socrate*, 2 vol. in-8°.

(1) Pl[illegible] *Phédon*, p. 96.

c'est la science : « Instruisez les hommes, et vous les rendrez meilleurs ! » Socrate consacra sa vie entière à faire comprendre cette nécessité de la vraie science pour les particuliers et pour les peuples.

La nouvelle direction que Socrate donnait à ses études, par cela même qu'elle était profondément morale, était aussi plus réellement métaphysique que les spéculations cosmogoniques et mathématiques de ses devanciers. La notion de fin et de bien suprême, en effet, n'est pas propre à la science des mœurs : la métaphysique en fait, sous les noms du parfait et de l'absolu, son objet le plus élevé ; l'idée de la moralité, à vrai dire, c'est l'idée même du divin. Si donc Socrate ramenait la philosophie, comme le dit Cicéron, du ciel sur la terre, c'était pour lui ouvrir, au lieu du ciel visible, le ciel invisible de la conscience.

II. — MÉTHODE DE SOCRATE OU DIALECTIQUE DES PENSÉES.

Le sentiment profond de la science, comme ayant pour objet le bien et se confondant avec la pratique du bien même, explique les deux parties principales de la méthode socratique : réfutation de l'erreur, ou *ironie* ; découverte de la vérité, ou *maïeutique.*

I. L'Ironie, dirigée contre la présomption et le sophisme, résulte du contraste établi par Socrate entre l'idéal de la science et l'orgueilleuse ignorance de ses adversaires. Dissimulant avec art la supériorité qu'il puise dans sa notion de la vraie sagesse, il engage les sophistes dans des discussions d'où ils doivent sortir compromis, et étale ainsi la vanité de leur sagesse menteuse. « Je ne sais qu'une chose, dit-il, c'est que je ne sais rien ; les sophistes ne savent rien et croient tout savoir. » Cette raillerie dissimulée, qui ne provoque le rire qu'après un triomphe définitif, réduit à néant toute science humaine devant la science véritable. Son résultat est analogue à cette sorte de ridicule, si bien analysé par un philosophe moderne (1), que produit l'antithèse de l'infiniment petit et de l'infiniment grand.

II. La méthode de Socrate n'était cependant pas purement né-

1. Jean-Paul.

gative ; il avait aussi une méthode de découverte, qu'il appelait l'accouchement des esprits ou *maïeutique*.

Socrate répète sans cesse qu'il n'est point un maître en possession de la science et capable de la transfuser, pour ainsi dire, dans l'esprit de ses disciples. Chacun, dit-il, est son propre maître et a seulement besoin d'être aidé ou provoqué par quelque circonstance extérieure, principalement par des interrogations. Apprendre, c'est prendre connaissance de soi ou de ce qui est en soi ; connaître, c'est se connaître soi-même ou connaître ce qui est en soi-même : c'est *enfanter* le vrai. Enseigner aux autres, c'est les *accoucher* : « Tu éprouves, mon cher Théétète, les douleurs « de l'enfantement. En vérité, ton âme est grosse. Peut-être « ignores-tu encore, pauvre innocent, que je suis fils d'une sage- « femme habile et renommée, de Phénarète ? — Je l'ai ouï dire. — « T'a-t-on dit aussi que j'exerce la même profession ? »

Cette doctrine n'est qu'une conséquence profonde du précepte familier Γνῶθι σεαυτόν, « Connais-toi toi-même », qui ramène la science du dehors au dedans et du monde à l'âme.

La méthode d'accouchement entraînait la nécessité du dialogue et des formes interrogatives. Le maître, par ses questions au disciple, aide à l'enfantement des idées ; la *logique* devient ainsi une *dialectique*. « Celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien (1) ? » La vérité doit jaillir, « comme l'étincelle, » du frottement des idées (2).

Socrate, sur la place publique, s'adresse au premier venu, à l'humble artisan comme aux plus illustres citoyens, à l'esclave de Ménon comme au jeune Alcibiade. De la place publique, il passera au banquet d'Agathon, ou sur les bords de l'Ilissus en compagnie de Phèdre. Peu importent les temps, les lieux, les personnages. Tout est occasion de discours et de recherches ; tout esprit est capable d'enfanter au moins quelques idées ou de provoquer chez les autres un enfantement analogue. Plus il y aura de variété dans les procédés et les conditions de la dialectique, plus il y aura d'aspects nouveaux sous lesquels se présenteront les choses. De même que nos expérimentateurs modernes s'appliquent à multiplier et à varier leurs observations et leurs essais, modifiant sans relâche les objets et les circonstances, tâtonnant d'épreuve en épreuve et posant mille questions à la Nature ; ainsi

1. *Cratyl*, 390, c.
2. Eug. Burnouf, *l'Iaçna*, ch. I, p. 583.

Socrate, prenant pour objet d'observation et d'expérimentation, non pas la Nature, mais l'âme humaine, soumet aux épreuves les plus variées tous ceux qu'il rencontre, sans dédaigner personne et sans dédaigner non plus aucun sujet d'entretien : de toute âme et de toute chose il sait que la vérité peut sortir.

A ce caractère « discursif » du dialogue se rattache la variété du ton et des formes, depuis la familiarité la plus simple jusqu'à l'émotion la plus sublime. Sous la raillerie, Socrate cachait l'enthousiasme : c'est le secret de son prestige. Avec quelle facilité il passe du rire au ton ému ! Quelle élévation de doctrine sous la forme étrange, parfois burlesque, de son langage ! Il ne reculait point devant les sujets familiers et les exemples les plus communs. Sous la trivialité volontaire qu'il affectait, il y avait toujours, outre l'ironie à l'adresse des rhéteurs et de leur emphase, cette pensée profondément philosophique : La science dont est grosse l'âme humaine est une et infinie comme la vérité ; on peut donc la tirer des objets les plus humbles et des plus humbles esprits. « Socrate, dit Alcibiade dans le *Banquet* de Platon, ressemble « à ces silènes qu'on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs, « et dans l'intérieur desquels, quand on les ouvre, on trouve « renfermées des statues de divinités. Quand on se met à « l'écouter, ce qu'il dit paraît d'abord tout à fait burlesque ; sa « pensée ne se présente à vous qu'enveloppée dans des termes et « des expressions grossières, comme dans la peau d'un impertinent satyre. Mais que l'on ouvre ses discours, qu'on pénètre « dans leur intérieur, d'abord on reconnaîtra qu'eux seuls sont « remplis de sens ; ensuite on les trouvera tout divins, renfermant « en eux les plus nobles images de la vertu. »

C'est que Socrate aimait le bien d'un amour passionné, et il voyait dans le bien l'objet de tout amour véritable parmi les hommes : « Je ne sais qu'une petite science, disait-il, la science de l'amour ; » mais cette petite science, à ses yeux, était la science tout entière.

Quant aux procédés particuliers de la méthode socratique, ils comprenaient l'induction et la définition : — « Il y a deux choses, dit Aristote, qu'on peut attribuer à Socrate : les discours inductifs et la définition générale. »

La science, en effet, consistait pour Socrate à définir et à classer toutes choses par genres, (διαλέγειν κατὰ γένη) de manière à déterminer le rang véritable de chacune. En conséquence, il remontait

toujours par l'induction de l'espèce au genre, de la conclusion particulière au principe universel. Cette classification rationnelle des choses ne constituait pas seulement à ses yeux la science théorique, mais encore la vertu pratique.

Par exemple, « l'homme pieux est celui qui *sait* quel est le culte légitime. » Socrate croit inutile d'ajouter que celui qui *sait* le meilleur culte, le *pratique*, parce qu'il n'admet pas que la volonté puisse s'opposer à l'intelligence. Il trahit ainsi une tendance idéaliste dont les conséquences vont se montrer en morale dans sa théorie originale et hardie de la volonté.

III. — MORALE DE SOCRATE OU DIALECTIQUE DES ACTIONS. THÉORIE DE LA VOLONTÉ.

Pour Socrate, la dialectique d'action, c'est-à-dire la morale, ne fait qu'un avec la dialectique de pensée, c'est-à-dire la philosophie. La sagesse, à la fois théorique et pratique, consiste, dit Xénophon, « à examiner ce qu'il y a de meilleur, et à *observer la* « *dialectique par genres* dans ses *actions* comme dans ses *discours*, « de manière à préférer les biens et à s'abstenir des maux. » — En d'autres termes, l'ordre des notions, des genres et des espèces, que la dialectique établit, plaçant le meilleur avant le pire, le bien plus général avant le bien plus particulier et plus restreint, cet ordre logique qui constitue la science passe nécessairement dans les actions et devient la vertu. « On devient à la fois homme « de bien et fort dans la dialectique ; » car on range les choses dans ses actes comme on les range dans sa pensée : ce qui est à la première place logiquement, λόγῳ, est toujours à la première place dans l'action, ἔργῳ : on ne peut donc pas être vraiment dialecticien en paroles sans l'être en actes, et il suffira d'être philosophe pour être vertueux.

S'il en est ainsi, quelle place peut avoir dans la doctrine socratique cette puissance de l'âme que nous appelons libre-arbitre, et grâce à laquelle, tout en connaissant et préférant le meilleur dans la pensée, nous préférerions le pire dans l'action ? — Selon Socrate, cette discordance des pensées et des actes, ce désaccord de l'homme avec lui-même ne peut exister. « Socrate disait que « la justice et toute autre vertu est science. Car les choses

« justes, et tout ce qui se fait par vertu, sont choses belles et « bonnes, et ceux qui les connaissent ne *peuvent leur préférer* « autre chose (1). » Personne n'est méchant volontairement, κακὸς ἑκὼν οὐδείς, répétait Socrate. Il réfutait même par l'absurde ceux qui admettent l'injustice volontaire : l'homme volontairement injuste, s'il pouvait en exister de semblables, serait plus parfait que l'homme involontairement injuste, car il aurait au moins la connaissance du bien et la puissance de le réaliser (2). La doctrine de Socrate est donc déjà un vrai système de *déterminisme*, lié dans ses principes et dans ses conséquences, si qu'on peut ainsi résumer :

Tout homme veut nécessairement son plus grand bien, ou son vrai bonheur, comme fin générale de ses actes.

Parmi les actes particuliers, il choisit toujours ceux qui lui semblent tendre à son plus grand bien.

Or, son plus grand bien est précisément le bien même, le bien en général.

Donc, si les hommes connaissent le bien en général, et son identité avec leur bonheur, ils choisiront certainement les moyens d'y arriver, et seront bons.

Donc encore, la justice et les autres vertus sont simplement des sciences ; et quand on fait le mal, c'est qu'on le croit bon pour soi, ce qui est une erreur. Supprimez cette erreur de l'intelligence, et vous supprimerez la faute elle-même.

Il n'y a au fond qu'une vertu, la sagesse, qui, considérée dans sa relation avec la volonté, devient courage ; dans sa relation avec la sensibilité, tempérance ; dans sa relation avec les autres hommes, justice ; dans sa relation avec Dieu, piété. Telles sont les cinq vertus socratiques.

La justice est la connaissance, et, par cela même, l'observation des vraies lois qui régissent les rapports des hommes entre eux. Mais en quoi consistent ces lois véritables ? Sont-ce les lois écrites par les hommes ? Nullement ; ce sont les lois non écrites, Νόμοι ἄγραφοι, qui sont à la fois naturelles et divines. Elles sont naturelles, parce qu'elles sont la raison même, et que la raison est le fond de la nature. Elles sont divines, parce que c'est Dieu même

1. Xénophon, *Mémorables*, III, IX.
2. Voir les *Mémorables*, IV, II, et le *Second Hippias* de Platon. Voir aussi notre travail intitulé : *Hippias minor, sive Socratica contra liberum arbitrium argumenta.*

qui les a établies. « Qui croyez-vous qui ait porté ces lois ? Ce « sont les dieux qui les ont prescrites aux hommes (1). »

Ces lois ont encore un caractère qui atteste qu'elles sont divines. C'est qu'elles portent en elles-mêmes leur sanction.

On voit une foule d'hommes qui transgressent impunément les lois humaines ; « mais les hommes qui violent les lois divines « subissent un juste châtiment. » Pourquoi ? c'est que les choses sont organisées de manière à faire sortir la punition de la faute même. La loi est le bien ; la transgression de la loi est le mal ; tôt ou tard, le mal produira le mal, par la force des choses, ou plutôt par la force de Dieu. « Que chaque loi porte avec elle la « punition de l'infracteur, n'est-ce pas l'ouvrage d'un législateur « supérieur à l'homme ? »

Par cette théorie remarquable, Socrate résout la vieille opposition que les anciens philosophes et surtout les sophistes établissaient entre la *loi* et la *nature*, νόμος καὶ φύσις. Ce qui est rationnel, voilà la loi : ce qui est rationnel, voilà aussi la nature.

Dans la justice est comprise la bienfaisance. Socrate avait d'abord adopté cette antique maxime qu'il faut faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis ; mais il finit par reconnaître qu'il ne faut faire de mal à personne (2). Socrate croyait qu'il faut au contraire faire du bien à tous, et il était, dit Xénophon, *philanthrope*, φιλάνθρωπος ἦν.

De là ses belles doctrines sur la femme, qu'il considère comme l'égale de l'homme, sur les esclaves et sur la dignité du travail.

La politique, selon Socrate, est une *science*, et, comme telle, elle est la fonction des plus savants, fussent-ils en minorité : — voilà le principe d'où part Socrate, et la conséquence favorable aux aristocrates qui semble en découler tout d'abord. Mais comment la *science* peut-elle gouverner, et exercer son action ? Est-ce par la force ? Ce serait une étrange contradiction. La science réside dans l'intelligence, et s'adresse aux intelligences ; ce n'est point une force brutale et matérielle qui s'exerce sur les corps. La science doit donc gouverner par la *persuasion*, qui n'est elle-même que la transmission de la science. La politique se réduit alors à un échange de lumières et de connaissances entre les plus savants et les moins savants. Il en résulte que le gouvernant doit avoir en

1. *Mém.*, IV, IV.
2. Voir le *Clitophon* de Platon.

tout l'assentiment des gouvernés : il doit agir avec l'approbation de leurs intelligences, et par conséquent de leurs volontés.

Ce que Socrate blâmait dans le gouvernement athénien, ce n'est pas ce qu'il y avait de réellement démocratique dans les institutions, mais ce qui était la part de la *violence* ou du *hasard*. « De « quelque part que vienne un ordre, dès qu'il est fondé sur la « force et non sur la persuasion, il est un acte de violence et « non une loi. » De même, le hasard ne peut être pris pour juge en politique ; une fève tirée dans une urne ne doit pas décider du gouvernement. Violence et hasard sont les deux extrêmes opposés à la *science*. Seule, en effet, la science règle sans contraindre.

– IV. — DOCTRINES RELIGIEUSES DE SOCRATE.

Socrate commençait l'instruction de ses disciples, dit Xénophon, par les preuves de l'existence et de la providence de Dieu. Ces preuves étaient au nombre de deux : l'une fondée sur la cause efficiente, l'autre sur la cause finale.

Nous possédons en nous une intelligence ; mais ce qui est en nous doit se retrouver dans la cause qui a produit le monde : il y a donc une intelligence présente à l'univers, τῷ παντὶ φρόνησις, et la nôtre en est dérivée. — Telle est la preuve par la cause efficiente (1).

En outre, tout est disposé pour le mieux dans l'univers ; tout y a un but. Les organes de notre corps sont admirablement appropriés à leurs fonctions. Dans cette universelle utilité des choses, et surtout dans leur utilité pour l'homme, Socrate reconnaît une œuvre de « providence », πρόνοια. — Telle est la preuve par les causes finales, que Socrate considérait comme le complément nécessaire de la doctrine d'Anaxagore : montrer que tout est l'œuvre d'une intelligence, ce n'est pas assez ; il faut montrer que cette intelligence, en toutes choses, a eu pour fin le bien (2).

Le Dieu de Socrate est un. De même qu'il n'y a qu'un monde, qui forme un seul tout, τὸ πᾶν, de même il n'y a qu'un Dieu, présent à ce monde comme l'âme est présente au corps. Socrate parle presque toujours de Dieu au singulier : *Celui qui a fait l'homme*

1. *Mém.*, I, IV.
2. *Ibid.*, I, IV, IV, VI.

ou les animaux, ou les astres, ou le monde. Parfois aussi il emploie l'expression vulgaire : *les dieux* ; mais on sait que, dans l'antiquité, ce mot de dieu désignait tout être divin et céleste, par exemple les astres. Les dieux sont des puissances secondaires, inférieures à la perfection suprême, mais supérieures à l'homme. L'unité du vrai Dieu est, du reste, clairement indiquée dans les lignes suivantes : « Les autres dieux, qui nous donnent des biens, « nous les donnent sans se montrer à nos regards ; et Celui qui « ordonne et contient le monde entier, en qui sont toutes les « choses belles et bonnes, et qui le gouverne plus vite que la pen- « sée, celui-là fait sous nos yeux les plus grandes choses, mais il « les gouverne sans se laisser voir. Considère que le soleil, dont « l'existence est si claire pour tous, ne permet pas aux hommes « de le contempler ; si l'on fixe sur lui un regard irrespectueux, il « vous enlève la vue. L'âme de l'homme, qui participe du divin « plus que toutes les autres choses humaines, règne évidemment « en nous, mais elle est invisible elle-même. Réfléchis à ces « choses, et ne méprise plus les êtres invisibles ; mais, com- « prenant leur puissance par leurs effets, honore la Divinité (τὸ « δαιμόνιον) (1). »

Le Dieu de Socrate est éternel et immense ; « il voit en même « temps toutes choses, entend tout, *est présent partout*, et veille « sur tout à la fois (2). »

Socrate croyait tellement à la providence divine, qu'il allait jusqu'à admettre une communication plus ou moins directe de certains hommes avec la divinité : il admettait la possibilité d'une inspiration, d'une voix intime capable de nous donner le pressentiment de l'avenir : c'est ce qu'il appelait son signe divin, sa voix divine : τὸ δαιμόνιον, qu'on désigne vulgairement sous le nom du *démon de Socrate*. Le philosophe, ici, touchait à l'enthousiasme mystique.

V. — PROCÈS, DÉFENSE ET MORT DE SOCRATE.

Socrate frondait les opinions et les préjugés reçus ; il ne pensait rien comme tout le monde, il ne faisait rien comme tout le monde. Sa dialectique semblait au vulgaire aussi bizarre que sa manière de vivre. Il critiquait toutes choses ; il parlait de toutes

1. *Mém., ibid.*
2. Xénophon, *Mem.*, I, IV.

choses avec un mélange d'ironie et de sérieux ; on ne savait jamais le fond de sa pensée. C'était, comme dit Platon, un *effronté railleur*. Socrate affectait l'ignorance ; mais on devinait assez qu'il se croyait plus sage que les autres. Et comment cette sagesse se traduisait-elle ? Par des théories étranges : — que personne n'est mauvais volontairement, que la science est identique à la vertu, que celui qui sait commander est le seul chef véritable, qu'il est ridicule de tirer au sort les magistrats, etc. Ajoutez le *signe démonique* et mille autres « *nouveautés* ». En outre, Socrate se servait contre les sophistes de leurs propres armes ; nous avons vu qu'il était réellement, dans bien des circonstances, un sophiste armé pour la bonne cause, un satyre déguisant un dieu. Le peuple voyait le satyre et ne voyait pas le dieu. Si ce personnage excentrique ne s'était pas attiré, de la part des Athéniens, un mélange de moqueries et de respect, de défiance et de confiance, ce serait chose inexplicable.

C'est surtout lorsque Socrate était encore jeune, qu'il dut sembler suspect à ses contemporains. A cette époque, comme il le raconte lui-même dans le *Phédon*, il avait une curiosité universelle et une ardeur infatigable. Il méditait ou interrogeait les autres sur toutes choses et appliquait à tous les problèmes sa méthode de définition, de division par genres et d'induction. La physique et l'astronomie n'étaient pas exclues de ses recherches et de ses entretiens. Comment donc aurait-on pu le distinguer de ces philosophes ou sophistes (c'était tout un aux yeux du peuple) qui recherchaient ce qui se passe dant le ciel ou sous la terre, et dont l'orthodoxie était à bon droit suspectée ?

Aussi, lorsque Aristophane voulut ridiculiser les philosophes, les sophistes, les rhéteurs, tous les remueurs d'idées ou de phrases (le peuple ne distinguait pas), tous les propagateurs de doctrines nouvelles en fait de religion, d'éducation et de politique, Socrate se présenta à lui comme le plus connu des Athéniens, le plus bizarre dans ses mœurs et dans son langage, le plus hardi, le plus éloquent, et en même temps le plus comique des novateurs. En entendant Socrate, Aristophane dut se dire : — Le bon type de comédie ! le beau masque de sophiste ! — Peut-être Aristophane eut-il à subir, en sa qualité de poète, l'ironie de Socrate ; peut-être fut-il mis à l'épreuve de la *maïeutique* comme tant d'autres, et conserva-t-il un mauvais souvenir de son accouchement laborieux. Ridiculisé par Socrate, il trouva naturel de le ridiculiser à son tour. Aux attaques contre les poètes, il répondit par une attaque

contre les philosophes, qu'il appela, suivant l'habitude, des sophistes.

C'est aussi en qualité de sophiste que Socrate fut accusé, vingt ans plus tard, par Mélitus, Anytus et Lycon, pour des raisons de pure politique.

L'an 399, Mélitus, principal accusateur, suspendit devant le portique de l'archonte-roi une accusation ainsi conçue : « Socrate est coupable d'injustice, d'abord pour ne pas adorer les dieux que la cité adore, et pour introduire de nouvelles divinités à lui ; ensuite, pour corrompre la jeunesse. Peine : la mort. »

Cette formule subsistait encore à Athènes au second siècle de l'ère chrétienne ; elle était conservée dans les archives du temple de Cybèle.

On le voit, c'est l'enseignement de Socrate que Mélitus accuse comme contraire à l'État. Socrate corrompt les jeunes gens au point de vue intellectuel et moral par l'enseignement de la dialectique, au point de vue politique par ses tendances à l'aristocratie, et au point de vue religieux par son incrédulité. Seulement, l'accusation politique est ici sous-entendue, à cause de l'amnistie jurée après la victoire de Thrasybule; on emploie les vagues expressions de « *séduire la jeunesse.* » Il n'en est pas moins vrai qu'au fond l'affaire est toute politique ; si la religion et l'enseignement de Socrate sont attaqués, c'est comme contraires à l'État et pouvant ramener de nouveaux malheurs.

Aussi est-ce devant un tribunal tout politique que l'affaire fut portée : celui des *héliastes*, juges tirés au sort dans le peuple et désignés par la *fève* dont Socrate s'était tant moqué.

Le nombre des juges était, d'après Diogène, de 556 à peu près. Ainsi c'étaient quelques centaines de matelots et de marchands athéniens qui allaient juger la plus grande cause que l'antiquité eut jamais à débattre ; c'est devant eux que le métaphysicien Socrate avait à se défendre, chose aussi difficile qu'il le serait aujourd'hui à un philosophe de défendre sa métaphysique devant un jury de cour d'assises.

Socrate ne prononça son apologie que pour obéir à la loi. « Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends : c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, vous n'offensiez le dieu dans le présent qu'il vous a fait... Peut-être se trouvera-t-il quelqu'un parmi vous qui s'irritera contre moi, en se souvenant que, dans un péril beaucoup moins grand, il a conjuré et supplié les juges avec

larmes, et que, pour exciter votre compassion, il a fait paraître ses enfants, tous ses parents et tous ses amis ; au lieu que je ne fais rien de tout cela, quoique, selon toute apparence, je coure le plus grand danger... Mais il me semble que la justice veut qu'on ne doive pas son salut à ses prières, qu'on ne supplie pas le juge, mais qu'on l'éclaire et le convainque ; car le juge ne siége pas ici pour sacrifier la justice au désir de plaire, mais pour la suivre religieusement... Si je vous fléchissais par mes prières et que je vous forçasse à violer votre serment, c'est alors que je vous enseignerais l'impiété, et en voulant me justifier, je prouverais contre moi-même que je ne crois point aux dieux. »

Socrate ne voyait dans ses accusateurs et dans ses juges que des gens qui se *trompent* ; se défendre, c'était les détromper, c'était faire une œuvre de simple dialectique ; chose bien difficile à accomplir dans l'espace de quelques heures. Socrate ne se flattait pas de ramener si rapidement les esprits à la vérité et à la justice. Sa dialectique avait besoin, pour produire tout son effet, d'une longue intimité, et même d'une sympathie préalable entre les âmes. Il enseignait en vivant, et non pas seulement en parlant. Toutes ces plaidoiries de rhéteurs ou de sophistes lui semblaient des paroles perdues, parce qu'elles sont comme abstraites de l'action. De là sa répugnance à plaider sa cause. De là aussi ce mélange d'ironie et d'indulgence à l'égard de ses juges, même de ses accusateurs ; il leur pardonne parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Mais ce sentiment d'indulgence ne provient pas d'une flamme de charité, comme le pardon du Christ à ses ennemis ; c'est moins un sentiment du cœur qu'un jugement de l'intelligence. Aussi ce jugement est-il mêlé d'une ironie parfois hautaine. Socrate voit la vérité et sourit de tous ces hommes qui prennent le faux pour le vrai ; il leur parle sans colère comme sans amour. Il en résulte, non-seulement qu'il ne les convainc pas, mais qu'il ne les touche en aucune manière ; ou plutôt il les irrite par son calme dédaigneux. On sent qu'il se croit supérieur à ceux qui l'entourent, qu'il les juge au lieu d'être jugé, qu'il a pris son parti de ce qui doit en advenir, et qu'il se soumet d'avance à la logique des choses, avec la persuasion que tout ce qui est logique est bien.

Socrate ne fut donc point étonné en apprenant que le jury le déclarait coupable ; il s'étonna seulement de n'être condamné qu'à une majorité de quelques voix.

Ce fut assurément le ton de la défense qui amena la condamnation. Un discours simplement inoffensif eût amené l'acquittement.

Après s'être attiré, par un ton de dignité inflexible, le verdict de culpabilité, Socrate s'attira de la même manière la sentence capitale. D'après la procédure athénienne, il devait déclarer lui-même la peine dont il se croyait digne. La logique lui commandait de répondre comme il répondit. « Que mérite ma conduite ? une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir. Or, qu'est-ce qui peut convenir à un homme pauvre, votre bienfaiteur, qui a besoin de loisirs pour ne s'occuper qu'à vous donner des conseils utiles ? Il n'y a rien qui lui convienne plus, Athéniens, que d'être nourri dans le Prytanée ; et il le mérite bien plus que celui qui, aux jeux Olympiques, a remporté le prix de la course à cheval, ou de la course des chars à deux ou à quatre chevaux ; car celui-ci ne vous rend heureux qu'en apparence : moi, je vous enseigne à l'être véritablement. » — Arrogance, dira-t-on. N'est-ce pas plutôt de la dignité ? Qu'on traduise de nos jours devant les tribunaux un philosophe ou un politique pour avoir critiqué la religion d'État ou le gouvernement, et qu'on lui demande de se condamner lui-même à la prison ou à l'amende ; le fera-t-il ? devra-t-il le faire ? Si la modestie chrétienne est une belle vertu, la dignité philosophique a aussi sa grandeur. « Ayant la conscience que je n'ai jamais été injuste envers personne, je suis bien éloigné de vouloir l'être envers moi-même ; d'avouer que je mérite une punition et de me condamner à quelque chose de semblable, et cela dans quelle crainte ? »

La demande d'être nourri au Prytanée dut être considérée par le jury comme une insulte et un défi adressés à l'autorité judiciaire. On crut devoir prouver qu'une telle faute ne se commet pas impunément. Si Socrate eût proposé, sans préambule, l'amende de trente mines, il y a lieu de croire que la majorité des dikastes l'eût acceptée; mais, selon la triste habitude des politiques, on voulut *faire un exemple*, et la peine de mort fut prononcée; nous ignorons par combien de voix ; nous savons seulement qu'un assez grand nombre de jurés passèrent du côté des accusateurs.

Socrate ne changea pas pour cela de ton. — « Je m'en vais donc subir la mort à laquelle vous m'avez condamné ; et mes accusateurs, l'iniquité et l'infamie à laquelle la vérité les condamne. Pour moi, je m'en tiens à ma peine, et eux à la leur. En effet, peut-être est-ce ainsi que les choses *devaient se passer*, et, selon moi, *tout est pour le mieux.* » Socrate persévère dans son optimisme et dans sa soumission à la Providence, qui

n'est pour lui qu'une dialectique divine appliquée aux choses humaines.

Se tournant alors vers ceux qui l'ont acquitté, Socrate s'entretient avec eux et leur ouvre son âme. Cette voix intérieure qui n'avait cessé de se faire entendre à lui dans tout le cours de sa vie, pour le détourner de ce qu'il allait faire de mal, a gardé le silence en ce jour suprême. Ce silence le confirme dans ses pensées d'optimisme ; il en conclut que ce qui lui arrive est un bien, et il se félicite d'échapper à ceux qui se prétendent ici-bas des juges, pour comparaître bientôt devant la vraie justice.

« C'est pourquoi, soyez pleins d'espérance dans la mort, et ne pensez qu'à cette vérité, qu'il n'y a aucun mal pour l'homme de bien, ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais. Car ce qui m'arrive n'est point l'effet du hasard..... Aussi, je n'ai aucun ressentiment contre mes accusateurs, ni contre ceux qui m'ont condamné, quoique leur intention n'ait pas été de me faire du bien et qu'ils n'aient cherché qu'à me nuire ; en quoi j'aurais bien quelque raison de me plaindre d'eux. » Mais Socrate sait que sa doctrine lui en enlève le droit, en faisant du vice une erreur. « Je ne leur ferai qu'une seule prière. Lorsque mes enfants seront grands, si vous les voyez rechercher les richesses ou toute autre chose plus que la vertu, punissez-les en les tourmentant comme je vous ai tourmentés ; et s'ils se croient quelque chose, quoiqu'ils ne soient rien, faites-les rougir de leur insouciance et de leur présomption ; c'est ainsi que je me suis conduit avec vous. Si vous faites cela, moi et mes enfants nous n'aurons qu'à nous louer de votre justice. Mais il est temps que nous nous quittions, moi pour mourir, et vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Personne ne le sait, excepté Dieu. »

Ainsi se termine l'Apologie dans un acte de foi à la Providence. La raison ne veut pas que le bien moral soit séparé du bonheur, qu'il soit mal et bien tout ensemble, et qu'il enveloppe ainsi en lui-même une insoluble contradiction. Ayons donc foi dans la logique éternelle ; tôt ou tard, la raison et la science doivent triompher.

Le même esprit anime la réponse de Socrate à Criton, qui lui proposait de fuir. Comment Socrate, après avoir prêché le respect des lois et le mépris de la mort, pourrait-il se contredire dans ses actes ? Comment pourrait-il être dialecticien en paroles

sans l'être aussi dans la conduite? « Ces principes que j'ai professés toute ma vie, je ne puis les abandonner parce qu'un malheur m'arrive : je les vois toujours du même œil; ils me paraissent aussi puissants, aussi respectables qu'auparavant (1). » Qu'importe en effet ce qui se passe dans la région inférieure des sens? La même lumière brille toujours dans la région de l'intelligence. L'œil voit les objets de la même manière, qu'ils nous blessent ou qu'ils ne nous blessent pas; ainsi la raison conserve sa vision uniforme de la vérité.

« Si tu n'as pas de meilleurs principes à me faire connaître, sache bien que tu ne m'ébranleras pas, quand la multitude irritée, pour m'épouvanter comme un enfant, me présenterait des images plus affreuses encore que celles dont elle m'environne, les fers, la misère, la mort..... Ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ai pour principe de n'écouter en moi d'autre voix que celle de la raison. »

Or, la raison le déclare, c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste. La raison ne met aucune restriction à ce devoir; elle le détermine *universellement*, καθόλου. Il faut donc être juste, même envers ceux qui sont injustes à notre égard. Les lois de la patrie nous frappent injustement; respectons-les. « Ne repoussons pas sans dignité l'injustice par l'injustice, le mal par le mal (2). » Ce serait là de la mauvaise dialectique et par conséquent de la mauvaise morale; car on ne réfute pas le faux par le faux, mais par le vrai; et on ne détruit pas le mal par le mal, mais par le bien. Si les Lois et la Patrie nous apparaissaient, elles nous reprocheraient justement de les violer.

« Laissons donc cette discussion, mon cher Criton, et marchons sans rien craindre où Dieu nous conduit. » Ce mot est dans la bouche de Socrate comme un *fiat voluntas*, parti de l'intelligence encore plus que du cœur.

Les doctrines métaphysiques et les arguments principaux du *Phédon* sur la vie future appartiennent sans doute à Platon plutôt qu'à Socrate; pourtant il est fort probable que ce dernier, sur le point de mourir, s'entretint de la mort même et de l'immortalité. Il est presque impossible que ce sujet ne se soit pas imposé à lui par la force des circonstances.

Ce qui est également historique dans le *Phédon*, c'est le por-

1. Platon, *Criton*.
3. Platon, *Criton.*, 37.

trait moral de Socrate ; ce sont tous les sentiments que le disciple attribue à son maître. Courageux et doux tout ensemble, Socrate se montre indulgent envers ses ennemis ; il ne les accuse pas, il les comprend. Il a pour ainsi dire trouvé leur *définition* par la méthode qu'indique le quatrième livre des *Mémorables*, et cela suffit pour le satisfaire. Même calme à l'égard de la mort qui le menace ; il a trouvé aussi le sens rationnel de cette mort : elle est un bien pour la cause qu'il représente, et elle est un bien pour lui-même.

A cette sérénité de l'intelligence se mêle, sur la fin de l'entretien, quelque chose d'attendri qui vient du cœur.

Quand Socrate se fut baigné pour épargner aux femmes la peine de laver un cadavre, on lui amena ses trois enfants, deux en bas âge et un qui était déjà assez grand ; on fit entrer Xantippe et plusieurs parentes. Socrate leur parla quelque temps et les fit ensuite se retirer. Le serviteur des Onze parut bientôt : « Socrate, dit-il, j'espère que je n'aurai pas à te faire les mêmes reproches qu'aux autres condamnés. Dès que je viens les avertir, par l'ordre des magistrats, qu'il faut boire le poison, ils s'emportent contre moi et me maudissent ; mais pour toi, depuis que tu es ici, je t'ai toujours trouvé le plus courageux, le plus doux et le meilleur de ceux qui sont jamais venus dans cette prison, et en ce moment, je suis bien assuré que tu n'es pas fâché contre moi, mais contre ceux qui sont la cause de ton malheur et que tu connais bien. Maintenant, tu sais ce que je viens t'annoncer ; tâche de supporter avec résignation ce qui est inévitable. » — En même temps il se détourna en fondant en larmes et se retira. « Voyez, dit Socrate en se tournant vers ses amis, quelle honnêteté dans cet homme ! Tout le temps que j'ai été ici, il m'est venu voir souvent, et s'est entretenu avec moi : c'était le meilleur des hommes ; et maintenant, comme il me pleure sincèrement ! Mais allons, Criton ! obéissons-lui de bonne grâce... » — Quand on lui tendit la coupe, Socrate la prit sans manifester d'émotion, sans changer de couleur ni de visage ; mais regardant cet homme d'un œil ferme et assuré, comme d'ordinaire : « Dis-moi, est-il permis de répandre un peu de ce breuvage pour en faire une libation ? — Socrate, nous n'en broyons que ce qu'il est nécessaire d'en boire. — J'entends, dit Socrate, mais au moins il est permis de faire ses prières aux Dieux, afin qu'ils bénissent notre voyage et le rendent heureux ; c'est ce que je leur demande ; puissent-ils exaucer mes vœux ! » — Après avoir dit

cela, il porta la coupe à ses lèvres, et la but avec une tranquillité merveilleuse (1). »

Les sanglots éclatèrent. Socrate seul, toujours maître de lui-même : « Que faites-vous ? dit-il, ô mes bons amis. N'était-ce pas pour éviter de pareilles scènes que j'avais renvoyé les femmes ? car j'avais toujours ouï dire qu'il faut mourir avec de bonnes paroles. Tenez-vous donc en repos et montrez plus de fermeté. »

Ses dernières paroles furent, d'après Platon : « Nous devons un coq à Esculape ; n'oublie pas, Criton, d'acquitter cette dette. » Paroles qui semblent une allusion symbolique à la mort, cette guérison de la vie.

On le voit, les doctrines qui avaient soutenu Socrate pendant tout le cours de son existence, et qui, en s'exaltant de plus en plus, l'avaient compromis auprès de ses concitoyens, le soutinrent jusqu'à ses derniers instants : il mourut comme il avait vécu, dans la foi à la Providence et à la toute-puissante vérité.

Quand le sacrifice fut accompli, les Athéniens repentants pleurèrent-ils la victime qu'ils avaient immolée à leur politique et à leurs dieux ? C'est ce qu'ont affirmé plusieurs auteurs anciens (2). Cependant, d'après le ton des *Mémorables* de Xénophon, il y a tout lieu de présumer que la mémoire de Socrate était encore impopulaire à Athènes quand ce recueil fut composé. Platon quitta la ville immédiatement après la mort de son maître et resta absent plusieurs années ; la plupart de ses Dialogues ont un but apologétique et disculpent Socrate. Un demi-siècle plus tard, l'orateur Eschine applaudissait à la mort de Socrate, qu'il appelait *sophiste*. La critique moderne a donc eu raison de réduire à leur juste valeur les prétendus regrets des Athéniens.

Les Athéniens crurent avoir raffermi, par cette condamnation, la religion nationale et la démocratie. Au fait, quels que fussent

1. Platon, *Phédon*.
2. Selon Diodore, le peuple furieux fit mourir sans jugement les accusateurs de Socrate. Diogène prétend que les Athéniens, en signe de deuil, firent fermer les gymnases ; qu'ils élevèrent à la mémoire de Socrate une statue d'airain, ouvrage de Lysippe ; qu'ils condamnèrent Mélitus à mort et bannirent les autres accusateurs. Il ajoute que les habitants d'Héraclée chassèrent Anytus de leur ville le jour même où il y était entré. Selon une autre tradition conservée par Plutarque, les accusateurs de Socrate, ne pouvant supporter la haine publique, se seraient pendus de désespoir.

les regrets et la douleur d'un petit nombre d'amis fidèles, l'opinion générale avait absous les juges.

Est-ce donc Mélitus et Anytus qui triomphent ? Oui, sans doute, aux yeux des contemporains et des esprits à courte vue ; non, aux yeux de cette justice adorée par Socrate, qui soumet toutes choses aux inéluctables lois de sa dialectique. Le bien doit tôt ou tard triompher, et la vérité ne peut avoir tort. Les meilleures idées de Socrate revivront après lui et domineront le monde. Socrate le savait : voilà pourquoi il mourut en souriant.

VI. — LES DEMI-SOCRATIQUES. ARISTIPPE, ANTISTHÈNE, EUCLIDE.

(École Cyrénaïque, école Cynique, école de Mégare.)

Aristippe de Cyrène fut le disciple infidèle de Socrate ; on lui reprochait son amour du luxe et de la volupté, et le salaire qu'il recevait pour son enseignement.

Selon Socrate, le but de la vie est le bonheur atteint par la raison ; selon Aristippe, un tel but peut échapper même aux plus raisonnables, qui sont exposés à des maux naturels et nécessaires, ainsi qu'à la mort. Poursuivre le bonheur, c'est donc poursuivre un but incertain, qui peut nous échapper. En outre, pour le poursuivre, il faut songer sans cesse à l'avenir, et par là, se faire l'esclave du temps qui n'est pas encore. Cette attention perpétuelle à l'avenir change la vie en un désir perpétuel du bien qui n'est pas encore. Or, le désir est un esclavage. Comment donc retrouver sa liberté ? En ne songeant qu'au présent, sans regretter le passé et sans désirer l'avenir, et en jouissant du plaisir actuel sans prétendre à un bonheur qui n'est pas en notre pouvoir. Le bonheur ne vaut que par les plaisirs dont il se compose, et le plaisir ne vaut que par sa présence immédiate, qui fait qu'on en jouit. Voilà donc le bien : c'est le plaisir dont je jouis actuellement, libre du souci de l'avenir. La sagesse, c'est de mettre le présent à profit par la raison ; le courage, c'est de se délivrer du désir et du regret ; la tempérance, c'est de modérer ce mouvement de l'âme qui constitue le plaisir actuel (ἡδονὴ ἐν κινήσει) ; car le plaisir est un doux mouvement comparable à celui de la mer

par un vent favorable, tandis que la peine est un mouvement violent comme la mer orageuse.

Un autre disciple de Socrate, l'Athénien Antisthène, oppose aux molles doctrines des Cyrénaïques une morale fondée sur la force et l'effort. Aristippe croyait que la peine, πόνος, est un mal; la peine, au contraire, c'est-à-dire le travail, l'activité luttant contre les obstacles, est pour Antisthène un bien : c'est la vertu. Le modèle de la vertu est Hercule, le héros de la force morale. Le lieu où Antisthène et ses disciples se réunissaient était le Cynosarge, consacré à Hercule, et c'est du nom de ce lieu, probablement, qu'ils prirent d'abord leur nom de Cyniques. Dans leur costume même, ils s'efforçaient de représenter Hercule; ils n'avaient d'autre vêtement qu'un manteau, qu'ils portaient sur l'épaule droite découverte, comme si c'eût été la dépouille du lion de Némée. Suivre la Nature, voilà la vertu; car la Nature est le seul vrai dieu et le souverain bien. Tout ce qui est naturel est donc bon. « Formule spécieuse, d'où suivait ce mépris de toute bienséance, cette impudence choquante tant reprochée aux cyniques et qui n'est qu'une conséquence outrée du principe sur lequel l'antiquité païenne reposait : la divinité de la Nature (1). »

L'école de Mégare s'occupe surtout de dialectique et combine la méthode de Socrate avec celle des Éléates. Le chef de cette école est Euclide de Mégare. La subtilité des Mégariques fut telle qu'ils finirent par retomber dans la sophistique. Les vrais Socratiques furent Platon et son disciple Aristote.

1. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, 119.

Voir, dans nos *Extraits des philosophes*, livre deuxième, chapitre troisième, Socrate, p. 37. Xénophon, 37. Entretien de deux jeunes mariés. Rapports de l'homme et de la femme, 38. Dignité du travail. Entretien de Socrate et d'Aristarque, 40. Les arts. Entretien de Socrate et d'un sculpteur, 42. Existence et providence de Dieu, 43. La providence et l'optimisme chez Socrate, 44. Les lois non écrites, 45. Identité de la vertu et de la science selon Socrate.

CHAPITRE CINQUIÈME

Platon (1).

I. — DIALECTIQUE DES PENSÉES. THÉORIE DES IDÉES.

Le monde sensible n'est qu'un monde d'apparence, et les sens ne nous **font** connaître que des ombres. Allégorie de la caverne. La dialectique **est la** marche par laquelle l'esprit s'élève des apparences passagères aux **réalités** éternelles. — D'abord, entre les phénomènes particuliers et **variables**, l'esprit aperçoit des rapports qui sont les lois générales et **constantes** de la nature. Les individus passent, les espèces subsistent, **réalisant** toujours le même type, par exemple celui de la fleur, de l'animal, de l'homme. — Cette constance des lois et des types généraux **dans** la nature doit avoir sa raison dans le Principe suprême d'où tout

1. Platon naquit à Athènes (d'autres disent à Egine) vers la 87me olympiade; c'était l'époque de la mort de Périclès, et déjà commençait la guerre du Péloponèse (*Diogène*, l. III, 3). Sur la jeunesse de Platon, on sait fort peu de chose, ou du moins fort peu de vérité. Il est cependant à peu près certain qu'il s'adonna à la poésie et composa plusieurs poëmes épiques ou dithyrambiques; on prétend même qu'il avait fait une tragédie et allait la présenter au concours; mais, après avoir entendu Socrate, il brûla tous ces essais de sa première jeunesse, et se consacra entièrement à la philosophie. Il ne se borna pas à écouter passivement les leçons de Socrate: même avant la mort de celui-ci, il avait déjà écrit, dit-on, le *Phèdre* et le *Lysis* (*Diog.*, l. III, 35, 38; *Olymp.*, *Vie de Platon*). On connaît la phrase plus ou moins authentique que Socrate prononça après la lecture d'un de ces dialogues: « Que de choses ce jeune homme me fait dire auxquelles je n'ai jamais pensé! »

Lorsque Socrate fut accusé par Mélitus, Platon se voua tout entier à la défense de son maître. Il employa tous les moyens possibles pour le sauver, et, en dernier recours, il s'adressa à ce peuple pour l'ignorance duquel il professa plus tard tant de mépris. Il avait préparé un discours en faveur de Socrate; mais on l'arracha de la tribune et on lui imposa silence. — Après la condamnation et la mort de son maître, Platon s'exila lui-même. Il alla à Mégare, auprès d'Euclide (*Diog.*, l. II, 106); puis à Cyrène, auprès du géomètre Théodore, qu'il avait déjà connu à Athènes. On raconte qu'il visita aussi la Grande-Grèce, et même l'Egypte (Cicéron, *De finibus*, V, 29). Il passa aussi quelque temps en Sicile, auprès de Denys l'Ancien, et il ne tarda pas à l'irriter par sa franchise. Après plusieurs années d'absence, Platon revint enfin dans sa patrie, et ouvrit sa célèbre école dans les jardins d'Académus. A partir de ce moment, il se consacra exclusivement à la philosophie, professant et écrivant tour à tour. C'est dans cette dernière époque de sa vie qu'il composa la plupart de ses dialogues. Il mourut à l'âge de quatre-vingt un ans, dans la 108me olympiade, écrivant encore, au dire de Cicéron (*De Senectute*, V, 13). — Voir sur Platon notre livre intitulé : *La philosophie de Platon* 2 vol. in-8°.

dérive. — *Nature des Idées.* — Ce principe renferme éternellement en lui ce qui rend possible la fleur, l'animal, l'homme. Il possède en lui, sous une forme supérieure, toutes les perfections qui ne sont réalisées qu'incomplétement dans la fleur, dans l'animal, dans l'homme ; en d'autres termes, il réalise éternellement en lui-même l'idéal de chaque espèce d'être. L'idéal d'un objet éternellement réalisé dans le principe de l'être s'appelle l'Idée de cet objet, par exemple l'Idée de l'homme, ou l'homme en soi, ou l'homme éternel. — *Caractères de l'Idée.* — Perfection ou pureté sans mélange, existence absolue, éternité, immutabilité. — *Rapports des Idées aux objets.* — L'Idée est pour les objets le principe de l'existence : exister, ce n'est autre chose que participer aux Idées. Chaque homme, par exemple, n'existe que par sa participation à l'Idée de l'humanité, comme la copie n'existe que par sa ressemblance au modèle. — *Rapport des Idées à la pensée.* — Les Idées sont pour la pensée le principe de la connaissance. Connaître, c'est voir les choses dans leurs Idées et dans l'Idée des Idées qui est l'Unité suprême, ou le Bien suprême, ou Dieu. Dieu est le soleil des esprits, d'où dérive à la fois l'intelligibilité et l'intelligence.

II. — DIALECTIQUE DES SENTIMENTS. THÉORIE DE L'AMOUR DU BIEN.

Il y a deux degrés dans l'amour, l'un correspondant au monde sensible l'autre au monde intelligible, la Vénus terrestre et la Vénus céleste. Tout amour, comme toute pensée, a son principe et sa fin dans le bien. On aime dans les êtres leurs qualités, conséquemment leur participation aux Idées et au Bien ; ou plutôt, ce sont les Idées, c'est le Bien même qu'on aime en eux. L'amour de Dieu est le fond de tout amour, comme la pensée de Dieu est le fond de toute pensée. L'amour, par une marche dialectique analogue à celle de l'intelligence, s'attache d'abord à la beauté des formes, puis à la beauté des âmes, qui se révèle dans les belles actions, dans les beaux sentiments, dans les belles pensées. L'amour, s'élevant ainsi de beauté en beauté, ne peut trouver de repos que dans la contemplation de la beauté éternelle.

III. — DIALECTIQUE DES ACTIONS. MORALE ET POLITIQUE.

Théorie de la volonté. — La volonté ne peut vouloir comme fin générale des actions que le bien, et dans le choix des moyens ou des actes particuliers elle incline toujours vers ce qui lui semble le plus grand bien. Platon n'admet pas plus que Socrate le libre-arbitre. — *Morale platonicienne.* — La vertu est la conformité de l'âme aux Idées, et conséquemment sa ressemblance avec Dieu ; la sagesse, le courage et la tempérance produisent dans l'âme un ordre et une harmonie des fonctions que Platon appelle la justice intérieure. La justice extérieure n'est que la réalisation d'un ordre analogue dans la société. L'homme le plus juste en lui-même est aussi le plus juste dans ses rapports avec autrui, et en général l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres. La justice entraîne la bienfaisance. Il faut faire du bien à tous les hommes ; il ne faut faire de mal à aucun, pas même à ceux qui nous en ont fait. On ne doit pas rendre injustice pour injustice. — *Politique platonicienne.* — La politique n'est pour Platon qu'une morale en grand, et il aboutit à confondre entièrement la politique et la morale. Le but de la politique, selon lui, serait de rendre les hommes vertueux et heureux. De là l'exagération des pouvoirs qu'il attribue à l'Etat sur l'individu : l'Etat est tout, l'individu n'est rien ; la famille même et la propriété doivent être, s'il le faut, supprimées au profit de l'Etat. Communisme platonicien. Théorie de Platon sur la loi. Œuvre de raison et de science, elle doit être précédée des raisons qui la justifient ou d'un exposé des motifs. Théorie des lois pénales. Platon fonde

la pénalité sur le principe d'expiation, ce qui l'entraîne à faire tomber sous la pénalité sociale des erreurs et des fautes privées ou religieuses contre lesquelles l'Etat est réellement sans droit.

IV. — THÉODICÉE DE PLATON.

I. EXISTENCE DE DIEU. — Dieu est réellement au-dessus de toute démonstration. Il est le terme auquel aboutit la dialectique, dont tout le reste dépend et qui ne dépend de rien. Platon reproduit néanmoins, en les perfectionnant, les preuves de ses devanciers. — 1° *Preuve par la cause motrice.* — Les objets qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur mouvement supposent un premier moteur qui se meut lui-même. C'est l'âme universelle. — 2° *Preuve par la cause finale.* — Tout dans le monde tend au bien par des moyens dont l'harmonie révèle une Intelligence universelle. — II. PRODUCTION DU MONDE.—Pourquoi Dieu a-t-il produit le monde? Parce qu'il est bon, et qu'un être bon, étant au-dessus de l'envie, répand tout le bien qu'il possède. — III. PROVIDENCE ET OPTIMISME. — L'univers est le meilleur possible. Le mal n'est que la borne du bien et a sa raison dans la matière ou dans la nécessité. — IV. IMMORTALITÉ. — *Première preuve.* — L'âme, principe de la pensée, est immortelle dans sa raison. — L'objet de la raison est simple et éternel; il doit y avoir une analogie entre l'objet pensé et le sujet pensant: la raison elle-même doit donc être simple et immortelle. — *Deuxième preuve.* — L'âme, principe du mouvement et de la vie, est immortelle dans son activité. — Le mouvement a toujours existé et existera toujours, donc l'âme motrice universelle a toujours existé et existera toujours. Nos âmes participent à l'éternité de l'âme universelle dont elles sont sorties. — *Troisième preuve.* — L'âme, principe de la vertu, est immortelle dans sa sensibilité. — La vertu ne doit faire qu'un avec le bonheur, l'âme subsiste pour être récompensée ou punie selon sa valeur.

CONCLUSION — Principes essentiels du platonisme. — Le bien est la raison de toute existence; par conséquent, si Dieu existe, c'est parce qu'il est le bien parfait; si le monde existe, c'est parce que Dieu est bon et que le monde peut être bon à son image. — Défauts du platonisme. Platon a vu l'objet de la pensée plutôt que le sujet pensant, l'objet aimé plutôt que le sujet aimant. Il n'a qu'une idée insuffisante de l'activité volontaire, conséquemment de la personnalité et de l'individualité.—Dans sa Morale et dans sa Politique, l'individu est sacrifié au tout et à l'Etat.

I. — DIALECTIQUE DES PENSÉES. THÉORIE DES IDÉES.

La *sensation*, comme l'ont montré les philosophes ioniens, ne saisit que l'apparence ou le *phénomène :* la réalité lui échappe. Le monde sensible n'est donc qu'un monde d'apparences; il ressemble, dit Platon, à une caverne éclairée par un grand feu, où des prisonniers sont enchaînés, immobiles, tournant le dos à la lumière. Les objets qui passent derrière ces prisonniers projettent leurs ombres sur le fond de la caverne, et les prisonniers, qui n'ont jamais vu autre chose que des ombres les prennent pour des réalités. Ils apprennent à distinguer ces ombres, à les

reconnaître, à prévoir l'ordre dans lequel elles se suivront ; et ils sont fiers de leur science, qui n'est cependant que la science des ombres. « C'est là l'image de la condition humaine. L'antre souterrain, c'est le monde visible ; le feu qui l'éclaire, c'est la lumière du soleil. » Les ombres sont nos sensations, et la connaissance des ombres est la connaissance sensible.

La philosophie délivre l'homme des liens qui le tenaient immobile devant les ombres, et elle le force à se retourner vers les réalités : la marche progressive qu'elle lui fait suivre, c'est la dialectique.

« Qu'on détache un de ces captifs, qu'on le force sur-le-champ de se lever, de tourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière : il ne fera tout cela qu'avec des peines infinies ; la lumière lui blessera les yeux, et l'éblouissement l'empêchera de discerner les objets dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondît si on lui disait que jusqu'alors il n'a vu que des fantômes, qu'à présent il a devant les yeux des objets plus réels et plus approchants de la vérité ?... Ne se persuadera-t-il pas que ce qu'il voyait auparavant était plus réel que ce qu'on lui montre ? » Tel est l'homme qui n'est pas encore habitué à la philosophie, et qui croit les sensations plus réelles que les pensées.

« Si maintenant on l'arrache de la caverne », c'est-à-dire du monde sensible, objet de la sensation, « et qu'on le traîne par un sentier rude et escarpé jusqu'à la clarté du soleil », c'est-à-dire dans le monde intelligible, objet de la pensée, « quel supplice pour lui d'être traîné de la sorte ! Dans quelle fureur il entrerait ! et lorsqu'il serait arrivé au grand jour, les yeux tout éblouis de son éclat, pourrait-il rien voir de cette foule d'objets que nous appelons des êtres réels ? Il ne le pourrait pas tout d'abord. Il lui faudrait du temps, sans doute, pour s'y accoutumer. Ce qu'il discernerait le plus aisément, ce seraient d'abord les ombres, ensuite les images des hommes et des autres objets, peintes sur la surface des eaux ; enfin les objets eux-mêmes. De là il porterait ses regards vers le ciel, dont il soutiendrait plus facilement la vue pendant la nuit et à la lueur de la lune et des étoiles, qu'en plein jour à la lumière du soleil. Sans doute, à la fin, il serait en état non-seulement de voir l'image du soleil dans les eaux et partout où elle se réfléchit, mais de le fixer, de le contempler lui-même à sa véritable place ? — Oui. — Après cela, se mettant à raisonner, il en viendrait à conclure que c'est le soleil qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible et qui est en

quelque sorte la cause de tout ce qui se voyait dans la caverne. »

Ainsi, selon Platon, entre les apparences visibles et les réalités intelligibles, il existe des intermédiaires, dont il importe de bien comprendre la nature. Ces intermédiaires sont les lois générales du monde, les types généraux qui se retrouvent dans les êtres particuliers.

Confiez à la terre le germe d'une fleur, et vous savez à l'avance que ce germe produira une fleur semblable à celle d'où il est sorti : jamais la fleur n'engendrera autre chose qu'une fleur de son espèce. Cette espèce n'est donc pas seulement dans votre esprit ; elle est dans les choses mêmes, et les lois générales de la pensée se confondent avec les lois générales de la nature.

Dans la réalité éternelle, il y a quelque chose qui fonde la possibilité des genres, des types, des lois auxquelles le monde sensible est soumis. Il y a, par exemple, dans la réalité éternelle, un principe qui rend possible l'homme, un principe qui rend possible l'animal, un principe qui rend possible la fleur. Ce principe doit contenir éminemment en lui-même toutes les qualités positives qu'il communique à l'homme, à l'animal, à la fleur. Il est l'idéal de l'homme, l'idéal de l'animal, l'idéal de la fleur ; mais ce n'est pas un idéal abstrait et stérile, c'est au contraire, selon Platon, la suprême réalité, puisque c'est le principe duquel les choses dérivent : on peut donc dire que ce principe réalise en lui au plus haut degré toutes les perfections de l'homme, de l'animal, de la fleur. Il est le modèle vivant, l'exemplaire éternel des choses. Ce modèle, Platon le nomme l'Idée.

La dialectique est la marche de l'âme, qui s'élève des sensations aux genres, et des genres aux Idées.

Le premier caractère des Idées, c'est la perfection ou pureté absolue et sans mélange.

Dans les êtres variables et multiples, aucune qualité n'est pure et parfaite : on ne peut dire que Phédon est beau sans restriction, que Socrate est grand sans restriction et dans le sens absolu de ce terme. Il n'y a point en eux cette simplicité infiniment riche de la beauté véritable et de la véritable grandeur. Seule, la beauté pure est belle simplement, et sans qu'aucune négation vienne s'ajouter à cette affirmation absolue.

De même la véritable science est celle qui *sait*, dans toute la simplicité et dans toute l'universalité de ce terme ; ce n'est pas cette science incomplète et inachevée qui sait telle chose et ignore telle autre, qui par là même « est sujette au changement et va-

riable suivant les différents objets que nous appelons des êtres[1]. » Non, la vraie connaissance n'est pas celle qui connaît telle et telle chose, mais celle qui connaît tout, ou, plus simplement encore, celle qui *connaît*, sans qu'il soit nécessaire de rien ajouter. Telle n'est pas la science humaine avec toutes ses ignorances : elle a beau s'étendre, s'accroître et faire effort pour se compléter, passant de la science d'un objet à la science d'un autre ; jamais il ne lui sera donné de se reposer dans l'universel et de se résumer elle-même par l'infinité de ce seul mot : « Je sais ! »

Un autre caractère de l'Idée, c'est l'existence substantielle qui fait qu'elle existe *en elle-même* et non dans une chose dont elle ne serait que la qualité. Aussi Platon, pour désigner le principe qui rend l'humanité possible, dit l'Humanité *en soi ;* pour désigner le principe de la beauté, il dit la Beauté *en soi.*

L'Idée est éternelle : on peut donc dire que le principe de l'humanité, c'est l'*homme éternel*, que le principe du beau, c'est le *beau éternel.* Par là, Platon n'entend pas un homme particulier et individuel, qui ne différerait des autres que par l'éternité ; l'homme éternel, c'est l'ensemble des perfections éternelles qui, dans le principe suprême des choses, fondent la possibilité de l'homme et auxquelles l'homme participe incomplétement. Il y a éternellement quelque chose qui fait que l'humanité est possible et même réelle : c'est l'Idée de l'humanité. Au fond, l'homme éternel, selon Platon, est Dieu même.

L'Idée est immuable, tandis que les individus meurent.

Enfin, l'Idée est universelle. Ce n'est pas à dire qu'elle soit répandue et dispersée dans les individus, ou qu'elle soit simplement l'attribut général commun à plusieurs êtres. L'universalité de l'Idée consiste en ce qu'elle renferme éminemment toutes les perfections particulières qui se déploient dans les objets. C'est ainsi, pourrait-on dire, que la lumière blanche renferme dans sa pureté toutes les autres couleurs, qui n'en sont que la participation à travers des milieux différents.

Considérée par rapport aux objets qui en participent et par rapport à la pensée qui la conçoit, l'Idée est tout à la fois, selon Platon, un principe d'existence et un principe de connaissance.

D'abord, c'est l'Idée qui rend l'existence possible, et le rapport des choses aux Idées se nomme *participation.* L'homme, par

1. *Phèdre*, 248 et ss.

exemple, participe à la beauté, à la bonté, à la vérité : en d'autres termes, il *a* de la beauté, de la bonté ; mais il n'*est* pas la beauté ni la bonté. Ses qualités imparfaites sont donc empruntées à l'Idée parfaite, et tous les hommes participent ainsi dans une mesure diverse à un même idéal d'humanité, que le principe suprême des choses réalise éternellement en soi.

Comment cette participation des choses aux Idées est-elle possible ? Comment l'Idée, qui est une, peut-elle se communiquer, sans se multiplier, à des êtres multiples ? Comment peut-elle être à la fois en elle-même et dans les êtres qui en participent ? — C'est le mystère de l'existence, que nous ne pouvons résoudre, dit Platon, parce que nous appliquons à l'Idée éternelle des notions tout humaines.

Outre qu'elle est le principe de l'*existence,* l'Idée est le principe de la *connaissance.* Connaître, en effet, c'est apercevoir l'unité dans la variété même, c'est ramener les phénomènes aux lois, les lois moins générales aux lois plus générales, les lois les plus générales aux réalités universelles et éternelles dont elles ne sont que l'expression. Connaître, c'est voir toutes choses dans leur unité, dans leur pureté, dans leur perfection, dans leur Idée.

Les diverses Idées elles-mêmes, comme la Vérité éternelle, la Beauté éternelle, la Justice éternelle, offrant encore une certaine multiplicité, doivent être ramenées aussi à l'unité : car c'est dans l'unité seule que la pensée se repose. Il y a donc une Idée qui embrasse toutes les autres et les réconcilie en elle-même ; il y a une Idée des Idées. Considérée d'un point de vue abstrait, cette Idée est l'Unité suprême ; considérée dans sa nature intime, elle est la perfection suprême ou le Bien. Et qu'est-ce que le Bien éternel, immuable, absolu, si ce n'est Dieu ?

Dieu est donc le terme de la dialectique : c'est le principe éternel de l'être et de la pensée ; les Idées ne sont que ses perfections éternelles qui rendent possibles l'existence et la connaissance. Suprême idéal et suprême réalité, Dieu est le soleil du monde intelligible. « Aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause première de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans l'univers ; que, dans ce monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement ; que, dans le monde invisible, elle engendre la vérité et l'intelligence.... La faculté que l'œil a de voir, n'est-ce pas du soleil qu'elle découle, pour ainsi dire, jusqu'à lui....

Tu sais que, lorsque tes yeux se tournent vers des objets qui ne sont pas éclairés par le soleil, mais par les astres de la nuit, ils ont peine à les discerner, ils sont presque aveugles, et n'ont pas en eux la faculté de voir distinctement? Mais, quand ils regardent des objets éclairés par le soleil, ils les voient distinctement, et la vue paraît leur appartenir? C'est ainsi que l'âme voit au moyen de la raison : quand elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et par l'être, elle les voit clairement, les connaît, et paraît douée d'intelligence; mais lorsqu'elle tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt (c'est-à-dire les choses matérielles), sa vue se trouble, s'obscurcit, et n'a plus que des opinions qui changent à toute heure; en un mot, elle paraît tout à fait dénuée d'intelligence. — Cela est comme tu dis. — Tiens donc pour certain que ce qui répand sur les objets des sciences la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme la faculté de connaître, c'est l'Idée du Bien, et qu'elle est le principe de la science et de la vérité, en tant qu'elles sont du domaine de l'intelligence. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans craindre de te tromper, que l'idée du bien en est distincte et les surpasse en beauté. Et comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, mais qu'il serait faux de dire qu'elles sont le soleil, de même dans le monde intelligible, on peut regarder la science et la vérité comme des images du Bien; mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le Bien même, dont la nature est d'un prix infiniment plus relevé. Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il est la source de la science et de la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Tu penses sans doute comme moi que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même rien de tout cela. — Sans doute. — De même tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, quoique le Bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose bien au-dessus de l'essence, en dignité et en puissance. Imagine-toi donc que le bien et le soleil sont deux rois, l'un du monde intelligible, l'autre du monde sensible (1). »

1. Platon, *République*, VI, 19 et 20.

Ainsi, par la dialectique platonicienne, la métaphysique et la morale sont ramenées à la communauté d'un même principe, et c'est pour ainsi dire la perfection et la bonté intrinsèque des choses qui en expliquent l'existence. Toute chose dérive du bien, et n'est complétement intelligible que si on l'élève à la perfection de l'Idée. L'Idée semble donc à Platon la raison suprême de l'existence, comme elle est la raison suprême de la connaissance. C'est tout à la fois une forme éternelle de l'être et une forme éternelle de la pensée, par laquelle l'être devient intelligible et la pensée intelligente. L'être et la pensée émanent d'un même foyer; ce sont les rayons du même soleil intelligible; et s'il y a partout harmonie entre l'intelligence et l'existence, c'est que la pensée et l'être ne font qu'un à leur origine dans ce centre commun des Idées qui est le Bien.

II. — DIALECTIQUE DES SENTIMENTS. THÉORIE DE L'AMOUR DU BIEN.

L'intelligence, sans l'amour du bien qui lui imprime son essor, resterait impuissante et immobile : elle aurait beau entrevoir l'intelligible, elle ne s'élancerait point à sa poursuite.

Étudions avec Platon l'amour du bien dans l'homme et en Dieu.

Il y a deux degrés dans la connaissance : l'opinion qui s'attache au sensible, et la science qui s'attache à l'intelligible ; de même il y a deux degrés dans l'amour : l'un correspondant au monde matériel, et l'autre au monde intellectuel ; l'un est la Vénus terrestre qui recherche la beauté du corps, l'autre est la Vénus céleste ou Vénus Uranie qui recherche la beauté de l'âme.

Il y a des biens relatifs, objets d'un amour relatif comme eux, et un bien absolu, objet d'un amour absolu. On aime la médecine en vue de la santé, la santé en vue de la vie, la vie en vue de quelque autre bien. « Il faut donc arriver, dit Platon dans le *Lysis*, à un principe qui, sans nous renvoyer sans cesse du relatif au relatif, nous conduise enfin à ce qui est absolument aimable, à ce qui est la chose aimée pour elle-même... Il faut prendre garde que toutes les autres choses que nous aimons en vue de la chose aimée par excellence n'en prennent l'apparence à nos yeux et ne nous séduisent à les aimer pour elles-mêmes. » — « Nous répétons souvent que nous aimons l'or et l'argent ; rien n'est plus faux : ce que nous aimons, c'est l'objet pour lequel nous recher-

chons l'or, l'argent et tous les autres biens, moins un seul qui est aimé pour lui-même (1). »

Le bien auquel tend toute volonté, ce n'est pas tel ou tel bien, mais *le bien*, dans la simplicité de ce mot. Nous aimons donc le bien et le bonheur, non pas pour quelque temps et dans certaines limites, mais pour tous les temps et d'une manière indéfinie. Le désir du bien se confond par là même avec le désir de l'immortalité. « On a dit que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer; pour moi, je dirais plutôt qu'aimer ce n'est chercher ni la moitié ni le tout de soi-même, quand ni cette moitié ni ce tout ne sont bons, témoins tous ceux qui se font couper le bras ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien que ces membres leur appartiennent. En effet, ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je pense ; à moins que l'on appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais ; car ce qu'aiment les hommes, c'est uniquement le bien. — Oui. — Comment! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bien soit à eux ? — Oui. — Et plus encore, qu'il soit toujours à eux ? — Soit. — Ainsi, en résumé, l'amour consiste à *vouloir posséder toujours le bien?* — Rien de plus juste. — Tel est l'amour en général. »

L'immortalité étant l'objet de l'amour, la nature mortelle tend à se perpétuer autant que possible et à se rendre immortelle. Les êtres périssables ne restent pas constamment et absolument les mêmes, comme ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes. C'est ainsi que l'amour, enchaînant les êtres les uns aux autres, imite dans le domaine du temps l'immobilité de l'Idée éternelle. « Ne t'étonne donc plus, Socrate, que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons ; car l'ardeur et l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité (2). »

Voilà l'explication de la Vénus terrestre; mais toute terrestre qu'on l'appelle, elle aussi est divine. Il semble au premier abord qu'elle ait pour objet une fin toute matérielle ; mais, sous le regard du philosophe, elle se transforme et s'élève au-dessus de la matière, poursuivant l'éternel et l'infini. Un désir immense de l'immortalité travaille la Nature, et c'est ce désir qui fait sa

1. *Lysis*, p. 219 d : πρῶτον φίλον, le *premier désirable*.
2. *Conv.*, p. 207, 208, sqq.

vie. Il n'est pas un seul être qui échappe à cette puissance de l'amour, pas même les plus vils animaux. Aussitôt qu'ils aiment, quelle force divine les arrache à leur égoïsme individuel et les pousse à se dévouer pour l'objet de leur amour ! En les voyant, l'homme se reconnaît lui-même, comme dans une image imparfaite, mais encore touchante, de sa propre personnalité ; ou plutôt il reconnaît, en eux comme en lui, quelque chose de supérieur à lui-même, quelque chose qui vient d'en haut. Ce désir qui tourmente la Nature, est-ce encore la Vénus terrestre ? n'est-ce pas déjà la Vénus du ciel ?

Cependant, il y a une fécondité plus belle que la fécondité selon le corps : c'est celle de l'âme. L'âme aussi engendre pour acquérir l'immortalité ; mais cette immortalité est celle de la gloire, et les productions qu'engendre l'âme, ce sont ses vertus. Voilà le véritable amour qui enflammait Admète, et Achille, et Codrus. Les grandes âmes recherchent des âmes qui leur ressemblent, pour s'unir à elles par des liens invisibles et impérissables. Leur lien est plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont plus beaux et plus immortels Considérez, en effet, quels enfants Lycurgue a laissés à Sparte, sa patrie, Solon à Athènes, Homère et Hésiode à l'humanité ! « De tels enfants leur ont valu des temples ; mais les enfants des hommes, issus d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne. »

Pénétrons maintenant avec Platon dans les « suprêmes mystères » de l'amour du bien. Il va découvrir à nos yeux cette échelle dialectique dont le premier degré touche à la terre, et le dernier au royaume des Dieux. Pour s'élever de l'un à l'autre, l'amour doit suivre une marche régulière et sûre comme celle de l'intelligence : celle-ci avait besoin de points d'appui et s'élevait de vérité en vérité jusqu'à la vérité suprême ; l'amour, lui aussi, s'élèvera de beauté en beauté jusqu'au principe absolu d'où toute beauté découle.

Ce qui attire d'abord l'admiration de l'âme, ce sont les belles formes, les belles couleurs, les beaux sons, en un mot la beauté physique, surtout celle du corps humain. En l'apercevant, dit Platon, une émotion soudaine s'empare de nous, sans que nous puissions en dire la cause, sans que nous puissions comprendre la transformation inattendue qui s'accomplit dans notre être. A la vue de l'objet aimé, nous demeurons frappés d'étonnement et de joie

comme si nous le reconnaissions : c'est la « réminiscence. » Il semble que nous retrouvions un bien trop longtemps perdu et presque oublié, mais dont l'absence nous causait une incessante inquiétude. Et ce n'est pas là une apparence trompeuse : la beauté est vraiment notre bien, et nous l'avons jadis possédée. Mêlées au chœur des bienheureux, nos âmes à la suite de Jupiter avaient contemplé dans la vie antérieure le plus magnifique des spectacles, celui des Idées ou essences éternelles, parmi lesquelles brille la Beauté. « Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue plus distinctement que toutes les autres, par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La vue, en effet, est le plus subtil des organes du corps, et cependant elle n'aperçoit pas la sagesse ! » De quel ineffable amour la sagesse emplirait nos âmes si son image se présentait à nos yeux aussi distinctement que celle de la beauté ! « Mais, seule, la beauté a reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste comme la plus aimable (1). » A la vue d'un visage qu'elle éclaire d'un de ses rayons, l'âme frémit, ses souvenirs s'éveillent, quelque chose de ses anciennes émotions lui revient ; puis elle contemple cet objet aimable et le révère à l'égal d'un dieu ; et si elle ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, elle sacrifierait à l'objet bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même (2).

Mais ce serait confondre l'image avec la réalité, le reflet avec la lumière, l'objet qu'on aime pour ce qu'il tient d'un autre avec celui qu'on aime pour lui-même. La beauté qui réside dans un corps n'est-elle pas sœur de la beauté qui réside dans les autres ? ne faut-il pas ramener toutes ces beautés éparses à un seul et même type qui les contient dans son unité : la beauté sensible ? Une fois pénétrée de cette pensée, l'âme dépouille sa passion de ce qu'elle a d'exclusif, et admire la beauté des formes partout où elle brille à ses regards. Alors elle s'aperçoit que ce qui donne aux formes leur grâce, c'est qu'elles expriment au sein de la matière les qualités de l'âme. N'est-ce pas la vie, le mouvement, la riche variété et en même temps l'ordre et l'unité, que nous admirons dans les corps ? Et d'où viennent la vie et l'unité, sinon de l'âme, principe du mouvement et de l'harmonie ? Élevez-vous donc de l'effet à la cause, et que votre amour s'attache, non à la beauté du corps, mais à celle de l'âme. Puis reconnaissez de nou-

1. *Phèdre*, tr. Cousin, 58, 250, a b c.
2. *Ib.*, 250, e.

veau que toutes les belles âmes sont belles par la même beauté, et concevez un type universel de la beauté morale. Ce n'est pas tout, l'âme apparaît d'abord comme principe d'activité, et ce sont les belles actions qui excitent nos premières amours. Mais, sous l'action, n'apercevons-nous pas quelque chose de plus intime dont elle n'est que la manifestation extérieure ? Une action noble et généreuse ne fait que traduire au dehors la noblesse et la générosité des sentiments ; passons donc de la sphère de l'activité dans celle du sentiment, qui lui est supérieure. Sommes-nous arrivés au terme de notre marche ? Pas encore ; car un sentiment n'est beau que par la pensée qui l'engendre. Le cœur ne s'émeut que de ce qui est aperçu par l'intelligence avec plus ou moins d'obscurité. Montons donc plus haut, et des beaux sentiments passons dans la sphère des belles connaissances. Là est le domaine propre de toutes les sciences et de la philosophie, qui seules peuvent satisfaire l'intelligence. Et pourtant, ce n'est pas encore le dernier degré de l'initiation dialectique. Si la science du beau et du bien satisfait la raison, le cœur veut la possession même du beau et du bien ; entraîné par la force de l'amour, il ne peut se reposer dans la sphère de la science et de la philosophie, car il serait encore séparé de ce qu'il recherche ; plus haut, plus haut encore ! il faut qu'un dernier élan unisse l'âme aimante à l'objet même de son amour, qui est la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir. La pensée la saisit dans une intuition immédiate ; l'amour la saisit dans une possession immédiate. « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines, et de tous les vains agréments condamnés à périr, à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine (1) ! »

Cette union avec Dieu ne semble point à Platon l'anéantissement de l'âme ni celui de l'amour. Loin de là, c'est la vie véritable et c'est l'amour dans son essence immortelle, l'amour dans son Idée. L'union des personnes n'est pas l'unité, ou du moins c'est une unité qui n'exclut point la distinction. Celui qui aime et celui qui est aimé sont deux, puisqu'ils ne perdent point la conscience d'eux-

1. *Conv.*, p. 215-223.

mêmes; ils sont deux, et cependant ils ne sont plus qu'un. Ce mystère de la coexistence de l'un et du multiple, dont l'intelligence poursuit en vain l'explication, il est, selon Platon, réalisé dans l'amour des âmes.

III. — DIALECTIQUE DES ACTIONS. MORALE ET POLITIQUE.

La volonté ne peut vouloir que le bien comme fin ; quant au choix des moyens, c'est-à-dire des actes particuliers, il n'est pas plus libre aux yeux de Platon qu'aux yeux de Socrate. La science du bien, la vraie *science*, est invincible, et dès qu'on sait réellement ce qu'il y a de meilleur, on le fait.

Aussi la morale de Platon est-elle toute rationaliste, comme la morale socratique. La dialectique des actions ne fait que reproduire celle de la pensée et de l'amour.

La conformité de l'âme humaine aux Idées, c'est la beauté morale, c'est la vertu. « Nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or, cette fuite, c'est la *ressemblance avec Dieu* autant qu'il dépend de nous ; et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et la sagesse. » L'œil fixé sur l'Idée suprême, l'homme de bien s'efforce de l'imiter. La vertu est une œuvre d'art, et la sagesse ressemble à Phidias : la matière qu'elle façonne, c'est l'âme humaine, et le modèle qu'elle imite, c'est Dieu.

La vertu de la raison est la *sagesse*, la vertu du cœur est le *courage*, et la vertu de la sensibilité est la *tempérance*. Quand Platon considère dans leur ensemble ces différentes vertus, il leur donne souvent le nom de *justice*. La justice en général consiste à rendre, non pas seulement à chaque homme, mais à chaque chose, ce qui lui est dû. Il y a donc une justice intérieure qui n'est que l'accord des facultés accomplissant chacune sa fonction propre, et semblable à l'accord des trois principales notes dans l'harmonie.

La justice, vertu individuelle à son origine, se transforme en vertu sociale par un simple changement de point de vue. En effet, l'homme juste peut seul vivre en parfaite harmonie avec lui-même et avec ses semblables ; l'accord intime des facultés dans chaque âme rend seul possible l'accord des âmes entre elles. L'injustice, au contraire, fait que nos facultés et nos tendances, non-seulement se combattent en nous-mêmes, mais se trouvent

en opposition avec celles des autres hommes. Le vice est en lutte et avec la vertu et avec le vice ; mais la vertu elle-même n'est jamais l'ennemie de la vertu. Ma science peut-elle nuire à la vôtre? non, car elle conçoit la même vérité et le même bien. Ma force d'âme est-elle un obstacle à votre force d'âme? non, car elles sont au service du même bien. Ma tempérance, enfin, en modérant mes passions, peut-elle provoquer les vôtres? non, car la même loi du bien règle et apaise nos passions. Ainsi, par la justice, l'ordre règne dans l'individu et dans l'État.

Il en est de même de l'amour. L'harmonie intérieure que Platon appelle la justice n'établit-elle pas entre nos facultés un lien commun, qui les attache toutes au bien et par là les attache l'une à l'autre? Donnez à tous les hommes, avec la même justice, le même amour du bien, et ils s'aimeront entre eux. La même lumière éclairera leurs esprits et échauffera leurs âmes. Une des conséquences les plus admirables du platonisme, c'est que l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres. La bonté intrinsèque de l'homme consiste à aimer le bien dans toute son universalité ; mais, si l'homme possède cet amour, ne s'en suit-il pas qu'il aimera le bien de ses semblables, qu'il aimera ses semblables eux-mêmes, qu'il sera bon pour eux, ou bienveillant? La justice enveloppe donc la bienfaisance et ne forme qu'un tout avec elle. Aussi ne faut-il pas dire que la justice consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis. N'est-il pas contradictoire que celui qui en toute chose a pour but le bien, — et non tel ou tel bien, mais le bien universel —, puisse faire du mal à un autre homme (1)? Il ne lui convient même pas de rendre à ses semblables le mal pour le mal, quelque injustice qu'il en ait reçue. Οὐδὲ ἀδικούμενον ἀνταδικεῖν (2).

La justice, qui produit l'amour, produit aussi la vraie puissance, en ramenant à une direction commune toutes les forces de l'âme. L'homme juste est « un avec lui-même » ; l'homme injuste, au contraire, loin d'être un, est plutôt une multiplicité de partis (3). De même, dans l'État, la puissance se mesure à la justice. Là où règne l'opposition, les forces se limitent et se contrarient ; là où règne l'ordre, toutes les forces réunies tendent au même but avec une irrésistible énergie.

1. *Rép.*, I, 25.
2. *Criton*, 150.
3. *Gorg.*, 507, c ; *Rép.*, I, 351, a,

La justice enfin, qui est le bonheur de l'individu, est celui de l'État. De la concorde universelle naît l'universelle félicité.

Par leur rapport à l'Idée universelle, tous les esprits, tous les cœurs, toutes les volontés se rapprochent et s'unissent sans se confondre. La participation à un même Idéal de vérité, de beauté, de justice, fait de tous les hommes une même famille.

La morale est la science qui produit l'unité dans l'âme ; la politique est la science qui produit l'unité dans l'État.

La morale trouve à son début la variété des facultés humaines, naturellement opposées jusqu'à ce que la raison les réconcilie. La politique trouve à son début la multiplicité des individus, cause d'imperfection et de discorde ; et son idéal, à en croire Platon, est de substituer à cette multiplicité une unité vivante, une personne collective, dont les individus soient les membres et les organes. « Tout devrait être commun à tous, même les yeux, les oreilles et les mains (1). » Pour Platon, l'individu n'est rien, l'État est tout. La politique n'est qu'une morale agrandie, qui a sa base dans une sorte de psychologie de l'État. Aux trois parties de l'âme correspondent les trois castes principales de la République. Les *magistrats* sont la tête et la *raison* de l'État ; les guerriers en sont le *cœur* et la *force* ; les artisans et les laboureurs veillent, comme l'*appétit*, à la satisfaction de ses besoins physiques.

Mais cette diversité des fonctions ne doit pas nuire à l'identité du but. Artisan, magistrat ou guerrier, tout citoyen se doit à l'État. Or il y a deux causes d'opposition entre l'État et l'individu : la propriété et la famille.

La propriété, c'est le *tien*, le *mien*, et par conséquent le particulier, l'individuel ; elle doit donc s'effacer devant l'unité idéale de l'État. La famille, c'est encore le particulier, source d'égoïsme et de division; il faut donc supprimer, au moins chez les guerriers défenseurs de l'État, la propriété et la famille. Les femmes seront communes chez eux, non dans l'intérêt de la passion, mais dans un intérêt moral et patriotique. Il en sera de même des enfants, dont l'État fera l'éducation. Par la gymnastique et la danse, on fortifiera leurs corps ; par la musique, on adoucira et règlera leurs âmes. Pour atteindre ce but, on soumettra à la censure la plus sévère toutes les œuvres des poètes et des autres artistes. La

1. *Lois*, V, 739, c.

politique et l'éducation ne sont au fond qu'un seul et même art.

Le gouvernement le plus parfait est celui des *meilleurs*, parce que la raison y domine : c'est l'aristocratie. Par malheur, cette forme de l'État ne peut durer toujours. La tyrannie, résultat inévitable de la licence démocratique, est l'intempérance effrénée avec son cortége de passions méprisables : le tyran est le dernier des hommes. La société ne sera heureuse que quand elle sera gouvernée par les philosophes (1), qui seuls possèdent la science du juste.

Telles mœurs publiques, tel gouvernement : sans la vertu, l'État ne peut subsister ; — de là, par une déduction inexacte, Platon conclut à l'absolue identité de la morale et de la politique, ce qui est une de ses plus graves erreurs.

La *République* décrit l'État parfait, la *cité céleste,* l'Idée de l'État. Le livre des *Lois* contient un idéal plus réalisable ; mais on y retrouve le même contraste entre la beauté des principes généraux et la dureté des institutions particulières.

La loi écrite est l'expression de cette loi non écrite, qui n'est autre que l'Idée même du juste : or, l'Idée s'adresse à la raison, et c'est aussi à la raison que doit s'adresser la loi écrite. Un exposé de motifs doit donc toujours la précéder ; car elle n'est pas une force aveugle et brutale, mais une force intellectuelle qui éclaire en même temps qu'elle commande.

Il est une espèce de lois qui méritent plus particulièrement l'attention du philosophe : ce sont les lois pénales. Leur but, selon Platon, est de sauver l'homme, non de le perdre ; de corriger le coupable en vue de la justice, et non de le faire souffrir par cruauté ou par intérêt. L'utilité séparée de la justice ne peut fonder la loi pénale. Platon en conclut à tort que le principe de la pénalité est identique au principe de l'expiation. L'État se trouve donc chargé de faire respecter partout le bien et de faire expier partout le mal, ce qui met le gouvernement humain à la place de la Providence divine. La conclusion inévitable, c'est l'omnipotence de l'État et son intervention en toutes choses, même dans la vie privée.

1. *République*, VI.

IV. — THÉODICÉE DE PLATON.

Comme Platon élève le Bien ou Dieu au-dessus de la définition, de même il l'élève au-dessus de la démonstration logique. Démontrer Dieu, ce ne peut donc être autre chose que tourner vers lui l'organe de l'intelligence, de même qu'on prouverait l'existence du soleil en tournant vers lui l'organe de la vue (1). En d'autres termes, c'est rendre claire et distincte l'intuition confuse et obscure qui est au fond de toutes les âmes. Or, c'est là le propre de la dialectique. On peut donc considérer la dialectique tout entière comme étant aux yeux de Platon une preuve de l'existence de Dieu. C'est la véritable preuve platonicienne.

Cependant Platon a reproduit et approfondi les preuves d'Anaxagore et de Socrate.

I. — *Le mouvement prouve l'existence d'une âme motrice, cause efficiente de l'univers.*

« Lorsqu'une chose produit du changement dans une autre, « celle-ci dans une troisième, et ainsi de suite, peut-on dire qu'il « y a pour ces choses un premier moteur ? comment ce qui est « mû par un autre serait-il le principe du changement ? » — Le vrai moteur, c'est celui qui se meut lui-même, c'est-à-dire l'âme. L'âme se définit : « une substance qui a la faculté de se mouvoir « elle-même. » L'âme est donc antérieure au corps, et l'âme universelle est antérieure au monde qu'elle anime. Par là nous arrivons à concevoir Dieu comme un moteur qui se meut lui-même, comme l'âme du monde.

Mais ce n'est là qu'une première et inférieure conception de la divinité. Au-dessus de ce qui se meut soi-même il y a l'Idée immobile, objet de l'intelligence immobile. De là, selon Platon, une nouvelle preuve de la divinité.

II. — *La tendance des choses au bien prouve l'existence d'un Bien suprême, cause finale de l'univers.*

« Si quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose (non plus la cause efficiente, mais la cause finale), comment elle naît, périt

1. *Rép.*, VII.

ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être (1). » C'est ce que Socrate appelait le *principe du mieux*. Platon s'en sert pour montrer que le Bien est la fin de la Nature. L'ordre des moyens et des fins révèle une intelligence cherchant le meilleur et conformant toutes choses aux Idées.

« S'il est vrai que les mouvements et les révolutions du ciel et « de tous les corps célestes ressemblent essentiellement au mou- « vement de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements, « si c'est la même marche de part et d'autre, on en doit conclure « évidemment qu'une âme pleine de bonté gouverne cet univers, « et que c'est elle qui le conduit comme elle le fait (2). »

On peut aussi considérer le Bien « auquel toute âme aspire » comme la fin des désirs de l'humanité. L'inquiétude de notre âme, semblable au mouvement dont la Nature est agitée, révèle une fin réelle, déjà présente en nous de quelque manière, et cependant séparée de nous par l'immensité. « Cet objet de l'amour, c'est encore le Bien. »

III. — *Production du monde.*

Dieu se suffit à lui-même. Pourquoi donc a-t-il produit le monde, qu'il concevait comme simplement possible et non comme nécessaire?

« Il était *bon,* et celui qui est bon n'est avare d'aucun bien. « Il a donc créé le monde aussi bon que possible, et pour cela il « l'a fait semblable à lui-même (3). »

Il était bon. — Platon a cru que, pour entrevoir la solution du plus difficile des problèmes métaphysiques, il fallait s'élever plus haut que la puissance motrice de l'âme, à laquelle s'étaient arrêtés les premiers philosophes ; plus haut même que l'intelligence, à laquelle s'était arrêté Anaxagore. Il faut s'élever jusqu'à l'Idée qui brille au sommet de la doctrine platonicienne : l'Idée du Bien.

Platon se représente la fécondité comme étant en raison directe de la perfection ou du bien. Tout être tend par sa nature même à être tout ce qu'il peut être, et à posséder le bien autant qu'il le peut. C'est ce qui produit dans les êtres périssables, nous

1. *Phédon*, 100, sqq. ; tr. Cousin, 277.
2. *Lois*, X.
3. *Tim.*, 29. e.

l'avons vu, le désir de l'immortalité et de la génération (1). Or, si l'être tend naturellement à être tout ce qu'il peut être, on peut en conclure qu'aussitôt qu'un être n'est plus empêché par rien d'étranger, il se développe dans toute la liberté de sa nature, et, devenant fécond, se répand et se communique de tout son pouvoir.

A ce point de vue, la bonté intrinsèque qui résulte de la perfection devient pour ainsi dire expansive ; le mot de bonté prend un autre sens et désigne, non plus seulement l'être bon en soi, mais l'être bon pour autrui. Ce second sens, à peine connu de l'antiquité païenne, et qui est devenu avec le christianisme le sens principal du mot *bonté*, on le voit poindre déjà dans le *Timée* : « Il était *bon*, et celui qui est bon n'a *aucune espèce* « *d'envie.* » L'absence d'envie ou d'avarice, la tendance à partager le bien qu'on possède, n'est-ce pas déjà la *bienfaisance*, la bonté affectueuse dans laquelle s'unissent la perfection et la fécondité ?

Appliquons donc à la production du monde par Dieu ce que Platon nous a enseigné sur la génération, puisqu'il nous dit lui-même que toute génération est une œuvre divine, et que le Monde est né le jour où naquit l'Amour, par l'union du Dieu de la suprême *richesse* avec la suprême *pauvreté* de la matière (2).

Dieu est le Bien, c'est-à-dire la perfection et la suprême richesse ; il conçoit son être et sa béatitude comme capables de se communiquer. Demeurera-t-il inactif et infécond ? — Celui qui est le Bien même ne peut agir que conformément à sa nature : il est nécessairement bon, dans tous les sens de ce mot, bon parce qu'il possède le bien, bon parce qu'il répand le bien. Pourquoi donc Dieu ne produirait-il pas ? Y a-t-il au dehors de lui quelque obstacle qui s'oppose au libre développement de sa nature, comme il y a au dehors de nous des obstacles qui nous rendent impuissants et stériles avant que nous ayons atteint un certain degré de perfection ? — Dieu est la perfection même et sa nature est à jamais accomplie. Pourquoi donc, encore une fois, ne produirait-il pas ? est-il jaloux du bien qu'il possède et veut-il le renfermer en lui-même, sans accorder jamais à l'imperfection et à la « Pauvreté » un regard de pitié et d'amour ? Pensée impie qui prête à Dieu l'égoïsme et la stérilité de l'homme méchant. Non, Dieu qui est

1. *Conv.*, 209, sqq. — Cousin, 307.
2. Voir le mythe du *Banquet* sur la production du Cosmos, p. 335, sqq.

le Bien et qui est bon en lui-même, est bon pour les autres êtres qu'il conçoit éternellement comme possibles, et comme pouvant être bons à son image. Alors s'accomplit en Dieu ce mystère de l'amour dont nous voyons en nous-mêmes l'imitation imparfaite. L'être souverainement bon et beau conçoit un modèle de beauté qui est le monde *intelligible*, identique à lui-même ; et il produit dans la beauté une œuvre belle et bonne, image mobile de son immobile perfection : Πάντα ἐγένησε παραπλήσια ἑαυτῷ. Ainsi, dans le « *Père* » qui engendre le monde, comme dans l'homme, l'amour conserve son essence : il est la production du bien par le Bien même.

IV. — *Providence et optimisme.*

I. « O mon fils, tu crois que les dieux existent, parce qu'il y a « peut-être entre leur nature et la tienne une parenté divine, qui « te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans « l'impiété à la vue de la prospérité qui couronne les entreprises « publiques et particulières des hommes injustes et méchants. « Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité « qui t'unit aux dieux, les accuser d'être les auteurs de ces dé- « sordres, mais poussé par des raisonnements insensés, comme « tu ne pouvais exhaler ton indignation contre les dieux, tu « en es venu à dire qu'à la vérité ils existent, mais qu'ils mé- « prisent les affaires humaines et ne daignent pas s'en oc- « cuper (1). »

Il est déraisonnable d'accuser ainsi les dieux d'insouciance. Mais alors, d'où vient le mal?

Le mal, selon Platon, ressemble au faux, que l'âme n'aperçoit point d'une vue directe, mais par son rapport d'opposition au vrai. De même, si le mal peut être connu, c'est dans sa relation au bien, dont il est le contraire. Or, le contraire du bien, et par conséquent le principe du mal, c'est la matière indéterminée, le *possible*, le *contingent*, ce qui n'est rien, mais peut tout devenir. C'est Dieu, c'est le Bien qui fonde cette éternelle possibilité du possible.

Le mal absolu serait le néant absolu, il n'existe donc pas.

Ce qui existe, c'est le moindre bien, la borne du bien.

La question du mal, au point de vue métaphysique, se trans-

1. *Rép.*, VI, 57.

forme alors en celle-ci : Pourquoi, outre le Bien absolu, y a-t-il un moindre bien ?

Faire cette question, c'est demander pourquoi Dieu a produit le monde, au lieu de rester en lui-même. Platon répond de nouveau : — Parce que Dieu est le Bien, et qu'un être bon doit vouloir réaliser tout le bien possible. Le monde n'est pas bon comme Dieu, sans doute; mais enfin il est bon : s'il y avait une seule chose bonne que Dieu n'eût pas réalisée, une seule forme de perfection qu'il n'eût pas communiquée, on pourrait dire qu'il n'a fait qu'une œuvre imparfaitement semblable à son modèle, et qu'il est impuissant ou envieux. « Il faut, dit Platon dans le *Timée*, que le Tout soit vraiment un Tout. »

De cette doctrine du *Timée* résultent deux conséquences :

1° L'univers est le meilleur possible ;

2° Il n'est pas le meilleur *absolument*, il n'est pas le Bien même, et par conséquent l'imperfection est nécessaire dans l'œuvre divine. « Le mal ne peut être détruit (1), » mais il peut diminuer de plus en plus; et si vous embrassez la durée infinie de l'univers, l'œuvre divine vous offre la plus parfaite image de Dieu même. « Celui qui prend soin de toutes choses « les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble ; « chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de « faire ou d'éprouver ; il a commis des êtres pour veiller sans « cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions, et « porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, « chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque « chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais « tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du Tout, afin « qu'il vive d'une vie heureuse ; que l'univers n'existe pas pour « toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers. Tout mé- « decin, tout artiste habile, dirige ses opérations vers un tout et « tend à la plus grande perfection du tout ; il fait la partie à « cause du tout, et non le tout à cause de la partie ; et si tu mur- « mures, c'est faute de savoir *comment ton bien propre* se rap- « porte à la fois *et à toi-même et au tout*, selon les lois de l'exis- « tence universelle (2). »

« Mon cher fils, qui te crois négligé des dieux, si l'on se per- « vertit on est transporté au séjour des âmes criminelles ; si l'on

1. *Théét.*, loc. cit.
2. On reconnaît l'esprit d'unité qui, dans la politique, a produit l'absorption de l'individu dans l'Etat.

« change *de bien en mieux*, on va se joindre aux âmes saintes : « en un mot, dans la vie et dans toutes les morts qu'on éprouve « successivement, les semblables font à leurs semblables et en « reçoivent tout ce qu'ils doivent naturellement en attendre (1). » Le bien produit le bien, le mal produit le mal, jusqu'à ce que, par l'expiation, il redevienne le bien. « Ni toi, ni qui que ce soit, ne « pourrez l'emporter sur les dieux, en vous soustrayant à cet ordre « qu'ils ont établi pour être observé plus inviolablement qu'au- « cun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échap- « peras jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les « profondeurs de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'é- « lever jusqu'au ciel ; mais tu porteras la peine qu'ils ont arrêtée, « soit sur cette terre, soit aux enfers (2). »

V. — *Immortalité.*

Platon tire ses preuves de l'immortalité du triple rapport que l'âme soutient, comme principe de la pensée, avec la vérité, comme principe du mouvement, avec la vie, comme principe de la vertu, avec le bien. L'intelligence, la vie et le bien sont en effet les trois idées fondamentales du platonisme.

1°. — *L'âme, principe de la pensée, est immortelle dans sa raison.*

Le corps est un obstacle pour la pensée rationnelle, qui en est indépendante. Les Idées du juste, du bien, du beau, en un mot les essences de toutes choses, les avons-nous saisies par quelque organe corporel ? « Y a-t-il rien de plus rigoureux que de penser « avec la pensée toute seule, dégagée de tout élément étranger et « sensible ; d'appliquer immédiatement la *pure essence de la* « *pensée en elle-même à la recherche de la pure essence de chaque* « *chose en soi*, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans au- « cune intervention du corps, qui ne fait que troubler l'âme ?... « Si nous voulons savoir véritablement quelque chose, il faut que « nous nous séparions du corps, et que *l'âme elle-même* examine « les *choses en elles-mêmes* (3). » La pure essence de l'âme, nous

1. *Lois*, X.
2. *Lois*, X.
3. *Phédon*, p. 66, c ; 99, e.

l'avons vu, c'est la raison ; la pure essence des objets, ce sont les Idées. La vraie connaissance, c'est l'identité de l'intelligence et de l'intelligible, c'est *la pensée en soi* pensant *les choses en soi*, et par là se pensant elle-même. Tel est l'idéal de la science ; mais nous ne pouvons le réaliser qu'imparfaitement, surtout dans cette vie mortelle. Tant que la raison de l'homme sera attachée à un corps, elle ne pourra jamais entrer en union intime avec la raison de Dieu. Aussi le vrai philosophe s'exerce-t-il à mourir, et la mort ne lui est nullement terrible, car elle est le commencement de la véritable vie. Qu'est-ce que la vertu même, sinon une séparation anticipée de l'âme et du corps, une méditation de la mort? L'analogie nécessaire entre le sujet qui pense et l'objet pensé nous conduit à la même conséquence. L'objet de la raison est simple et indissoluble; la raison elle-même doit être simple et indissoluble.

Les corps divisibles doivent nécessairement se dissoudre ; mais l'âme, par sa raison, n'est-elle pas plus conforme aux choses intelligibles qu'aux choses matérielles? « Quand elle examine les « choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éter- « nel, immortel, immuable ; elle y reste attachée comme étant de « même nature ; ses égarements cessent, et en relation avec des « choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même et « participe en quelque sorte de la nature de son objet (1). »

Nous sommes immortels, bien plus, nous sommes éternels dans notre idée et dans notre raison. La raison est indépendante de la durée ; aussi, possédons-nous de tout temps, avant même d'avoir rien appris, une certaine science et une droite raison. Qu'est-ce à dire, sinon que la vérité même habite en nous, la vérité immuable, l'éternelle vérité? « Si donc la vérité est toujours dans notre âme, notre âme est immortelle (2) ».

2°. — *L'âme, principe du mouvement, est immortelle dans son activité.*

Mais, objecte dans le *Phédon* Simmias à Socrate, l'âme n'est-elle point semblable à l'harmonie d'une lyre, qui s'évanouit quand la lyre est brisée? L'âme n'aurait alors que l'unité d'une collection, d'un rapport, d'un nombre.

1. *Phédon*, 37.
2. *Ménon*, 86, b. Cf. saint Augustin, *Soliloq.*, II, 12, 24.

D'abord l'harmonie de la lyre n'existe qu'après la lyre, tandis que l'âme préexiste à sa forme corporelle (1).

L'harmonie réside dans les éléments qui la produisent ; elle ne diffère pas des choses dont elle est le rapport, et n'a aucune essence propre ; tandis que l'âme sait et sent qu'elle a une existence à soi (2).

L'harmonie ne fait qu'obéir aux éléments qui l'engendrent ; elle est un résultat passif. L'âme commande au corps qui la sert ; et même, par sa volonté, elle entre en guerre avec lui. Étrange harmonie, que celle qui lutte contre les éléments dont elle est le rapport, et agit comme ferait un être réel ! Non, l'âme n'est point un résultat, une collection, un nombre abstrait ; elle est une cause active et motrice, elle est un nombre vivant qui se meut lui-même et qui meut le corps pour lui imprimer sa forme. L'âme n'est pas l'harmonie de la lyre ; elle est l'invisible musicien qui la fait résonner, et qui peut même la briser s'il lui plaît (3).

La présence perpétuelle de l'âme se montre par la perpétuité même de son effet : le mouvement. C'est l'âme qui donne aux choses leur existence par le mouvement qu'elle leur imprime ; « L'être qui transmet le mouvement et le reçoit, au moment où « il cesse d'être mû, cesse de vivre ; mais l'être qui se meut « lui-même, ne pouvant se faire défaut à lui-même, ne cesse de « se mouvoir, et il est pour *les autres êtres qui tirent le mouvement du dehors* la source et le principe du mouvement (4). » Le mouvement éternel suppose donc une âme éternelle dans laquelle les nôtres étaient déjà contenues et dont elles se sont détachées pour entrer dans les corps ; et nos âmes participent à l'éternité de l'âme universelle.

Ainsi, comme principe de la pensée et comme principe du mouvement, l'âme est également immortelle.

3°. — *L'âme, principe de la vertu, est immortelle dans sa sensibilité.*

L'âme n'est pas seulement en rapport avec la vérité et avec le mouvement ; elle est aussi en rapport avec le bien. Elle doit être punie ou récompensée selon sa valeur, et la justice humaine est

1. *Phédon*, 83, a.
2. *Ib.*, 93.
3. *Ib.*, sqq.
4. *Phèdre*, 245, c. d. e.

incapable d'accomplir entièrement la loi de l'expiation. Les juges de la terre, revêtus d'un corps, jugent des âmes également revêtues de leurs corps, et ils les jugent trop souvent d'après leur enveloppe extérieure. Il faut une autre justice ; il faut une âme qui s'adresse à l'âme face à face, sans intermédiaires, et prononce sa condamnation ou son absolution par un décret infaillible : c'est l'âme divine (1).

Comment s'accomplira l'expiation ou la récompense dans l'autre vie ? — Ici commencent les hypothèses et les mythes poétiques. Tantôt Platon nous fait parcourir les périodes circulaires de la *grande année*, au bout de laquelle tout recommence dans le même ordre, de la même manière, à des intervalles égaux, et ainsi à l'infini, pendant l'éternité. Tantôt il nous montre les âmes des méchants soumises à des transformations qui sont des supplices, mais finissant par revenir à l'excellence et à la dignité de leur premier état (2) ; d'où l'on peut conclure que toutes les âmes retrouveront enfin leur pureté primitive, et que le mal sera définitivement vaincu par le Bien (3).

Ce qui domine tous ces mythes, c'est l'idée d'une Providence vigilante, rendant à chacun selon ses œuvres, disposant toutes les parties de l'univers dans l'ordre le plus propre à la perfection de l'ensemble. Lorsque Platon aperçoit ainsi toutes choses dans l'universel, il ne voit plus partout que le Bien, la justice divine, le triomphe complet de l'Idée intelligible au sein du monde sensible : le mal s'est évanoui dans le Bien comme le relatif dans l'absolu, comme le non-être dans l'être, la matière dans l'Idée, l'ombre dans la pure lumière ; la Providence est absoute : « Dieu est innocent (4). »

VI. — *Conclusion.*

La principale originalité de Platon est d'avoir cru que l'idée du Bien pouvait seule fournir la solution des grands problèmes dans lesquels viennent, selon lui, se résumer tous les autres : existence de Dieu, existence du monde.

1. V. le mythe du *Gorgias*.
2. *Tim.*, 42.
3. Sur la destinée des âmes, voir *Phædr.*, 257, a, 248, d. *Crat*, 54, 403, a. *Phæd*, 84, a. 107, 113. *Gorg.*, 526, c. *Rép.*, 303, c. 608. *Leg.*, 903, 959. *Meno.*, 81. *Tim.*, 42, 90. *Polit.*, 471.
4. *Rép.*, X, 609.

Il semble à première vue que la perfection de Dieu soit un obstacle à son être, et qu'elle s'oppose à l'existence réelle ; mais, à en croire Platon, cette perfection est la raison même de l'existence de Dieu.

Il semble à première vue que la perfection de Dieu soit un obstacle à l'être du monde, puisque le parfait se suffit à lui-même; mais, selon Platon, la perfection divine est la raison même de l'existence du monde.

Le platonisme est tout entier dans ces deux principes :

L'être le meilleur en soi doit être aussi le plus réel en soi et le plus actuel : sa bonté est sa raison d'être. L'être le meilleur en soi doit être aussi le meilleur pour les autres, le plus puissant, le plus fécond, le plus bienfaisant : sa bonté est leur raison d'être.

Platon a eu le tort de ne pas présenter ses spéculations métaphysiques pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire pour de poétiques et séduisantes hypothèses, qui peuvent ne pas se trouver conformes à la dure réalité. Son dieu est un idéal dont il n'a pas prouvé l'existence et qui, même comme idéal, ne satisfait pas entièrement l'esprit : c'est plutôt le Bien en soi, la perfection, que la Bonté bienveillante et expansive.

Platon a, en outre, une notion trop faible de l'activité individuelle, de la volonté personnelle. Préoccupé avant tout de l'objet suprême de l'intelligence, de l'objet suprême du désir, il ne s'occupe guère du sujet pensant, désirant et voulant. Dans sa théorie des Idées, abstractions réalisées, il ne voit que les objets intelligibles, formes immuables de l'être, et néglige l'action de l'intelligence, qui forme elle-même ses connaissances. Dans sa théorie de l'amour, il ne voit que l'objet désirable, et dédaigne l'activité qui désire ; aussi arrive-t-il à confondre l'amour vrai avec le désir fatal : il n'aperçoit point dans l'amour la part de la volonté, la bienveillance qui fait d'elle-même un libre don.

C'est l'action de la volonté qui est absente de ce système idéaliste et tout intellectuel; alors même que Platon parle de l'amour, il n'entend guère qu'un amour intellectuel; alors même qu'il parle du bien, il n'entend guère qu'un bien intellectuel. Aussi la notion de l'individualité et de la personnalité s'efface chez lui au profit de l'universel et de l'impersonnel : il voit trop exclusivement le côté logique ou esthétique des choses. Il lui manque souvent le sens de la vie et de la nature, de la volonté qui fait le fond de la vie et de la nature mêmes.

Ces défauts se retrouvent dans la morale et dans la politique

de Platon. Sa morale, en supprimant la volonté, supprime par cela même et le véritable sujet et le véritable objet de la moralité. Qu'est-ce que le bien abstrait et impersonnel de Platon? il n'y a de bien, au sens propre du mot, que dans la volonté; les autres choses peuvent être vraies, peuvent sembler belles; seule la *bonne volonté* est bonne; seule du moins elle est *morale;* elle est le but des actions en même temps qu'elle en est le principe. Seule aussi elle fonde, avec la vraie justice, la vraie fraternité, à laquelle Platon aspire sans y atteindre.

Dans l'ordre social, Platon ne pouvait s'élever à l'idée du droit, par cela même qu'il n'apercevait pas dans l'homme ce qui fait de l'homme un être vraiment respectable, sacré, inviolable par lui-même : la volonté tendant à la liberté.

La politique de Platon, comme sa morale, a de grands mérites et des défauts encore plus grands. Ce qui est vrai d'abord, c'est que l'État a son idéal comme l'individu, son Idée à réaliser dans une visible image. En d'autres termes, l'empirisme ne peut suffire à fonder une véritable politique, et Platon a raison de soutenir que la philosophie est absolument nécessaire à la science de l'État. La politique, en effet, étudie les meilleurs moyens de faire régner dans un État la justice; comment donc serait-on un bon politique sans une idée exacte de la justice, de la véritable liberté et des véritables intérêts de l'humanité? Aussi, dit Platon, tant que les philosophes ne gouverneront pas les États ou que ceux qui les gouvernent ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes, il n'est point de remède aux maux qui désolent les nations, ni même à ceux du genre humain. — On a trouvé longtemps cette assertion bien hardie; on commence à en entrevoir la vérité. Depuis des siècles, l'humanité a mis à l'essai la politique d'expédients et d'intérêts égoïstes, la politique sans idéal, et elle n'a pas lieu de s'en féliciter. Ne serait-il pas temps de mettre à l'essai la politique de principes, fondée sur le droit et la justice, telle que les philosophes la comprennent; la politique qui ne s'occupe pas seulement des intérêts présents d'une seule classe ou d'un seul peuple, mais des intérêts universels et durables, identiques avec la justice même? C'est tout au moins une expérience à faire, après tant d'essais infructueux pour trouver la paix et le bonheur en dehors du droit. Cette expérience n'a été que commencée, et cependant elle a déjà produit les plus grands résultats : n'est-ce pas aux idées des philosophes répandues dans le siècle dernier que la société moderne doit l'abolition de

l'esclavage, l'égalité civile et politique, la tolérance religieuse, l'adoucissement des lois pénales, les progrès de l'instruction populaire, la suppression d'un grand nombre de privilèges, la liberté de l'industrie et du commerce, et tant d'autres réformes? C'est un fâcheux préjugé de croire que la politique est une science toute pratique et empirique, qui ne peut s'apprendre par la théorie. On traite d'utopistes les théoriciens et les philosophes comme Platon, jusqu'à ce que leurs idées soient enfin passées dans les lois; ou encore on déclare que ce qui est vrai en théorie cesse de l'être dans la pratique, comme s'il pouvait y avoir deux vérités. Il y a des vérités incomplètes et des vérités complètes, des théories exactes et des théories inexactes; mais la vérité complète et la théorie exacte ne peuvent jamais être en contradiction avec la pratique. Entre l'idéal et le réel, Platon l'a bien compris, l'opposition n'est jamais qu'apparente. Ce qui s'oppose au réel et au naturel, ce n'est pas le véritable idéal, mais l'utopie proprement dite. L'utopie est une fiction de l'imagination, qui non-seulement n'est point, mais ne peut pas être et ne doit pas être, car elle est contraire à la nature des choses. L'idéal, c'est le perfectionnement et l'achèvement de la nature, conçu par la raison; c'est la fin à laquelle tend la nature même et dont elle peut toujours se rapprocher; l'idéal est donc naturel par excellence; et s'il n'est pas encore réel, du moins il *peut* et *doit* être réalisé de plus en plus. L'utopie est fausse et mauvaise; l'idéal est le vrai et le bien. L'abolition de la famille et de la propriété, rêvée par Platon, était une utopie; la destruction de l'ignorance et de la misère, à laquelle tendent les sociétés modernes est un idéal qui se réalise progressivement. C'est donc un vice égal de méthode, en politique, soit de placer l'idéal dans l'utopie par l'oubli de la réalité, soit d'accepter toute réalité présente et tout fait accompli comme une chose immuable et définitive. On doit faire effort pour maintenir en harmonie ces deux termes : l'idéal et le réel (1).

Au reste, si Platon a compris que le vrai politique doit se régler sur une idée, il a mal déterminé cette idée régulatrice. Confondant la morale et la politique, il croit que le but de la législation doit être de développer la vertu en général, et non pas seulement de protéger cette vertu particulière, essentielle à la conservation de l'ordre social : la *justice*. La doctrine de Platon sur ce point a pour conséquence le despotisme. C'est que Platon n'a pas vu la

1. Voir notre livre intitulé : *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France.*

vraie fonction du gouvernement. Le gouvernement n'a point pour mission de nous rendre vertueux et heureux, mais seulement libres et justes, afin que nous puissions librement accomplir notre destinée sous la seule condition de ne pas faire tort aux autres. Le véritable objet de la politique est d'établir l'égalité des libertés et de maintenir chacun dans son droit. Le reste ne regarde pas l'État, mais l'individu; c'est à l'individu de travailler en vue de ses intérêts matériels et moraux ou des intérêts d'autrui. Le gouvernement ne peut donc punir par la force que l'abus de la force ou la violation des contrats sociaux. Toutes les autres fautes, quelle qu'en soit la gravité, soit contre nous-mêmes, soit « contre Dieu », soit contre la simple charité, ne regardent point l'État et ne peuvent être par lui punies; la société n'a que le droit de légitime défense contre l'injustice qui tend à la détruire; et il n'y a d'injustice que quand nous violons la liberté, la conscience, la personne physique, l'honneur et la réputation de nos semblables. L'impiété, par exemple, que Platon veut punir, n'est point proprement une injustice envers nos concitoyens; ces derniers n'ont donc point le droit d'intervenir par la force, soit privée, soit publique : de là dérive le droit inviolable qu'on appelle la liberté de conscience. L'idée du droit était si mal élucidée dans l'antiquité que Platon, qui avait assisté à la mort de Socrate, eut l'inconséquence de proposer à son tour des peines sociales contre des fautes religieuses ou contre des opinions qui ne constituent pas un délit social. Il va jusqu'à condamner à mort celui qui persévère dans l'athéisme.

Toutes ces erreurs ont leur origine dans le dédain de Platon pour l'individu. Il fait de l'État une personne et un corps dont les citoyens sont les membres : il réalise l'abstraction de l'État, de même qu'il réalise tant d'autres entités sous le nom d'*Idées;* il croit que l'individu a sa fin dans l'État, tandis qu'au contraire c'est l'État qui a pour fin de protéger la liberté des citoyens. Telle est l'erreur fondamentale de la *République*, et cette erreur tient à ce que Platon dans sa théorie des Idées, plus poétique que scientifique, considérant l'individu comme une « ombre » et un « phénomène » sensible, le sacrifie en tout et partout à l'universel.

Voir dans nos *Extraits des grands philosophes*, livre deuxième, chapitre quatrième, les extraits des principaux dialogues de Platon.

CHAPITRE SIXIÈME

Aristote (1).

I. — NATURE, PRINCIPES ET FORMES DE L'ÊTRE.

I. NATURE DE L'EXISTENCE. — La philosophie première ou métaphysique est la science de l'être. — L'être ne consiste pas, comme Platon l'a cru, dans l'universel, mais dans l'individualité : Socrate est Socrate par ce qu'il a de propre et non par ce qu'il a de commun avec les autres hommes. — L'individualité réside dans l'activité : ce qui est agit, et ce qui agit est. — Comment Aristote rétablit au premier rang, dans la philosophie, la notion de l'activité.

II. PRINCIPES DE L'EXISTENCE : *matière, forme, cause efficiente et cause finale*. — L'activité, chez les êtres imparfaits, renferme deux éléments : la puissance ou virtualité, par exemple la puissance de penser ; et l'acte ou réalité, par exemple l'acte de la pensée. La puissance ne fait qu'un avec la matière d'où les choses sont tirées, et l'acte ne fait qu'un avec

1. Aristote, né à Stagyre, l'an 384 avant Jésus-Christ, était fils de Nicomaque, médecin du roi de Macédoine. Il suivit pendant vingt ans les leçons de Platon à Athènes. Il devint ensuite le précepteur d'Alexandre, qui, en lui donnant de riches collections d'histoire naturelle et des sommes d'argent pour acheter des livres, favorisa son zèle pour toutes les sciences. En 334, Aristote fonde à Athènes une école, dans les allées du *Lycée*; d'où le nom de péripatéticiens ou *promeneurs* donné à ses disciples. Suspect de macédonisme et d'athéisme, il fut obligé de quitter Athènes et se retira à Chalcis dans l'île d'Eubée, où il mourut en 322, probablement après avoir pris du poison.

Les mathématiques sont la seule science, connue des anciens, dont Aristote n'ait pas traité spécialement ; ses œuvres forment une véritable encyclopédie du savoir humain au IVe siècle avant Jésus-Christ.

Les traités d'Aristote sur les causes premières ont été réunis en un seul livre par les commentateurs, et placés par eux à la suite et au-dessus des traités de physique (μετὰ τὰ φυσικά) ; de là vient le nom de *métaphysique* donné depuis à l'étude des causes *suprasensibles*.

La logique d'Aristote et la théorie du syllogisme, dont il est l'inventeur, se trouvent dans les traités réunis sous le nom d'*Organum* ou « *Méthode*. » (Traité des *Catégories*, de la *Proposition*, premières et secondes *Analytiques, Topiques* et traité des *Sophismes*). La morale et la politique d'Aristote sont contenues dans la *Morale à Nicomaque*, dans la *Morale à Eudème*, dans les *Grandes Morales* et dans la *Politique*. La psychologie est traitée dans le livre *De l'âme ;* puis viennent la *Rhétorique* et la *Poétique*. Quant aux sciences physiques et naturelles, où excellait Aristote, elles sont traitées dans les ouvrages intitulés : *Physique, Histoire naturelle des animaux ; des Parties des animaux ; de la Génération des animaux ; Météorologie, Traité du Ciel*, etc. Aristote est le fondateur de l'anatomie et de la physiologie comparées.

la forme ; par exemple la matière de la statue ou le marbre contient la statue en puissance ; la forme est la statue en acte. — A la cause matérielle et à la cause formelle, Aristote ajoute deux autres causes : la cause efficiente, par exemple le statuaire, et la cause finale, par exemple la gloire. Telles sont les quatre causes premières. — Mais la cause formelle, étant l'action, se ramène à la cause efficiente, et celle-ci à son tour se ramène à la cause finale, car on n'agit qu'en vue d'un bien qui est la fin de l'action. — La matière et le bien, ou la puissance et l'acte, sont en définitive les deux principes de toute existence.

III. FORMES DE L'EXISTENCE : *mouvement et progrès de la nature*. — Le mouvement ou changement est le passage de la puissance à l'acte, de l'imperfection à la perfection. Le mouvement de la nature est un progrès continu par lequel elle s'élève des formes inférieures aux formes supérieures, de l'existence minérale à la vie végétative, de la vie végétative à la vie animale, de la vie animale à la vie humaine, de la vie humaine à la vie divine. C'est le supérieur qui explique l'inférieur, dont il est la raison finale ; c'est l'acte le plus parfait qui explique l'acte le moins parfait. — Or, l'acte le plus parfait, selon Aristote, est la pensée. — C'est donc la pensée qui explique et constitue l'existence, c'est la pensée même qui est l'existence : les choses existent dans la mesure où elles agissent, et elles agissent dans la mesure où elles pensent ; exister, c'est donc penser.

II. — DIEU, PREMIER MOTEUR ET FIN DERNIÈRE DU MONDE.

I. EXISTENCE DE DIEU. — Le changement ou mouvement suppose une cause efficiente ou motrice. De moteur en moteur, Aristote remonte à un moteur immobile, qui est Dieu. — Comment Dieu meut-il le monde ? Par le désir qu'il lui inspire comme bien suprême ou fin suprême. Il n'est cause efficiente que parce qu'il est cause finale.

II. NATURE DE DIEU. — 1° *Activité divine*. — Dieu, considéré dans son essence, est l'*activité* pure, sans aucun mélange de passivité; il n'est pas une puissance en voie de développement, mais un acte éternellement réel et parfait. — 2° *Intelligence divine*. — L'acte divin consiste dans la *pensée*. — La pensée divine n'a point un objet différent d'elle-même; elle est la suprême unité de l'être pensant et de l'être pensé, de l'intelligence et de l'intelligible, du sujet et de l'objet : elle est « la pensée de la pensée. » — 3° *Béatitude divine*. — Dieu, éternellement actif et pensant, est éternellement heureux; car agir et penser, c'est jouir. Il faut donc joindre à l'activité et à l'intelligence la béatitude.

III. RAPPORT DE DIEU AU MONDE. — Dieu, selon Aristote, étant la pensée parfaite, ne peut penser ce monde imparfait, dont la connaissance altérerait la pureté de sa pensée même. — Malgré cela, c'est Dieu qui est la cause de l'ordre du monde. Il produit cet ordre par l'attraction qu'il exerce sur le monde entier : sans connaître les choses qui sont au-dessous de lui, Dieu les attire à lui par l'amour qu'il leur inspire ; immobile en lui-même, il produit le mouvement de l'univers. — De même que, sans Dieu, il n'y aurait point d'ordre dans le monde, de même, sans lui, le monde n'existerait pas. Pourtant, Dieu ne produit point le monde par un acte de volonté ni de pensée ; le monde se produit lui-même sous l'attraction de Dieu. Comment ? — Aristote ne l'explique pas.

III. — MORALE ET POLITIQUE D'ARISTOTE.

I. MORALE INDIVIDUELLE. — De fin en fin, de bien en bien, on arrive à un bien suprême qui peut seul satisfaire notre activité et produire la béatitude. Quel est ce bien ? — C'est l'acte le plus élevé que nous puissions accomplir et dans lequel consiste l'achèvement de notre nature ;

c'est l'acte vraiment propre à l'homme. — Cet acte n'est ni le mouvement, ni la vie, ni le plaisir, qui nous sont communs avec les êtres inférieurs ; c'est l'exercice de la raison, ou la pensée rationnelle. L'activité raisonnable jouissant d'elle-même, voilà le souverain bien de l'homme. — 1° *Vertu contemplative.* — La vertu suprême, qui est la possession habituelle du souverain bien, est la contemplation de la vérité ou sagesse contemplative, dont l'idéal le plus parfait est réalisé en Dieu. — 2° *Vertus pratiques.* — Au-dessous de la vertu contemplative sont les vertus pratiques qui ont pour but de soumettre nos facultés à une sorte de discipline pour les mettre au service de la sagesse contemplative. — Les vertus inférieures consistent dans un juste milieu entre les extrêmes ; par exemple, le courage est un milieu entre la témérité et la lâcheté, la tempérance est un milieu entre la volupté et l'austérité excessive, etc. — Les vertus pratiques sont un combat et exigent l'effort : elles ont leur but et leur prix dans la jouissance et la paix de la vertu contemplative.

II. MORALE SOCIALE. — Les deux grandes vertus sociales sont l'amitié ou philanthropie et la justice. — 1° *Théorie de l'amitié.* — Il est meilleur et plus doux encore d'aimer que d'être aimé, de faire le bien que de le recevoir. L'amitié suppose l'égalité : notre ami est un autre nous-même. — 2° *Théorie de la justice.* — La justice est le respect de l'égalité entre les hommes. — Elle se divise en justice de distribution et justice d'échange. La première consiste à distribuer les choses entre les personnes proportionnellement au mérite des personnes. La seconde consiste à maintenir l'équivalence entre les objets échangés, soit dans les contrats de vente et d'achat, soit dans la réparation des torts.

III. POLITIQUE D'ARISTOTE. — L'État est une réunion d'hommes libres et égaux. Réfutation des théories communistes de Platon sur la famille et la propriété. L'amour de la patrie ne gagne rien à la suppression de l'amour de la famille, et la propriété commune est moins bien gérée que la propriété particulière. — Erreurs d'Aristote sur l'esclavage : il partage la société en hommes libres et en esclaves ; ses sophismes pour fonder l'esclavage sur la nature même. — Théorie de la souveraineté. Que la souveraineté appartient à tous. Politique démocratique d'Aristote. — Théorie des révolutions: qu'elles ont pour cause le mépris de la vraie égalité.

I. — NATURE, PRINCIPES ET FORMES DE L'ÊTRE.

I. *Nature de l'existence.* — L'objet de la philosophie, c'est l'être, disait Platon ; Aristote appelle aussi la philosophie première (ou métaphysique), la science de l'être. Mais que faut-il entendre par l'être véritable? Ne doit-on pas distinguer d'abord l'être qui subsiste en lui-même, moi par exemple, des manières d'être qui n'existent qu'en autre chose, comme mes plaisirs ou mes douleurs? Ce qui subsiste en soi et non en autre chose, c'est la *substance* ou l'être véritable ; ce qui n'existe que dans autre chose, ce sont les modes ou manières d'être (1).

1. Ils se ramènent à trois groupes principaux : *qualités* (comme la beauté ou la laideur), *quantités* (comme l'étendue ou la durée), et *relations*

Où se trouve la pluralité, il y a plusieurs êtres et une relation entre eux; toute substance véritable est donc une et indivisible. « Tout ce qui est, dit Aristote, est un, et tout ce qui est un est. » Sur ce premier point, Aristote est d'accord avec Platon. — Mais que faut-il entendre par cette unité qui constitue l'être ou la substance ? — Ici va commencer le désaccord.

D'après Platon, c'est l'universel qui constitue l'être; ainsi l'Idée universelle de l'humanité est l'essence des différents hommes. — Mais, objecte Aristote, le véritable être n'est point quelque chose d'universel. Socrate par exemple est Socrate, non par ce qu'il a de commun avec tous les hommes, mais par ce qu'il a de particulier. Il y a en lui quelque chose de simple et d'indivisible par où il s'oppose à tout le reste et s'en distingue. Seuls les individus sont véritablement et proprement des êtres, des substances, des unités, puisque seuls ils existent en soi.

Dans l'individu même, ce qui constitue l'existence réelle, c'est l'activité. Être, c'est agir, et agir, c'est être. De quel droit, en effet, dirions-nous qu'un être existe, s'il ne se révélait à nous par quelque action qui lui est propre ? Comment aussi se révélerait-il à lui-même, sinon par la conscience de son action ? C'est donc bien l'activité qui est le fond de l'existence. Aristote rétablit cette notion au premier rang de la philosophie.

II. *Principes de l'existence : matière, forme, cause efficiente et cause finale.* — L'activité en nous et autour de nous n'est point parfaite, et ce qui le prouve, c'est le changement, ou, au sens antique de ce mot : le mouvement. L'être qui change et se meut réalise en lui-même des qualités qui n'y étaient d'abord que possibles : par exemple, lorsque je passe de l'ignorance à la science, je rends réelles ou actuelles par ce changement des connaissances qui n'étaient d'abord en moi que possibles ou virtuelles. Ainsi fait tout changement, tout mouvement : c'est le passage de la possibilité à la réalité.

Dès lors, il faut reconnaître, dans toute existence sujette au changement, deux principes internes : les possibilités qu'elle enveloppe en elle-même ou ses *puissances*, et la réalisation de ces

(comme l'égalité ou l'inégalité, l'infériorité ou la supériorité). Substance, qualité, quantité, relation, voilà les quatre groupes principaux dans lesquels rentrent toutes nos notions : ce sont les quatre principales *catégories* de la pensée. Aristote porte parfois jusqu'à dix le nombre des catégories, mais tout finit par se réduire aux quatre premières.

possibilités ou l'*acte*. La statue, par exemple, n'existe dans le marbre qu'*en puissance* ou virtuellement ; le statuaire la réalise, la fait passer à l'*acte*, et c'est ce passage qui est le changement. Tout changement, tout mouvement ne s'explique que par l'acte auquel il tend. Par exemple, quand je raisonne et que ma pensée se meut avec effort à travers des idées diverses, elle ne trouve son achèvement et sa réalité que dans l'acte final, où elle saisit le vrai; et cet acte n'est plus un mouvement, mais le terme où le mouvement aboutit et expire. De même, tant que je désire un objet absent et que je me meus vers lui, la jouissance n'est pas encore en moi actuelle et réelle ; elle le devient quand je me repose dans la possession de l'objet désiré : alors aussi le mouvement cesse, et ma joie est un acte immobile. Par cette immobilité de l'acte, il ne faut pas entendre l'inertie et l'inaction ; il faut entendre au contraire la plénitude et l'achèvement de l'action, se possédant elle-même et possédant son objet, n'ayant plus besoin d'effort ni de mouvement pour l'atteindre. C'est là, selon Aristote, qu'est la réalité, l'activité, l'existence véritable. L'être imparfait est celui qui n'est encore qu'incomplétement en acte et qui renferme encore en lui des puissances non réalisées ; l'être parfait, c'est celui qui est tout en acte, qui est tout acte, qui est acte pur. L'acte est vraiment ce qui constitue l'être.

La puissance, considérée par rapport à l'acte, est ce qui n'a point actuellement de forme, mais *peut* prendre telle ou telle forme : ainsi l'airain ou le bloc de marbre contiennent en puissance la statue, et n'ont point encore telle ou telle forme déterminée, comme la forme d'Apollon ou de Minerve ; cette puissance informe, qui peut prendre toutes les formes, Aristote l'appelle matière. La *matière* et la *forme* ne sont que deux autres noms de la *puissance* et de l'*acte* (1).

Nous connaissons les deux principes internes de l'être imparfait : matière et forme, ou puissance et acte. Mais ces deux principes ne suffisent pas pour rendre raison du mouvement. L'être

1. Au reste, ce qui est une matière par rapport à telle ou telle forme, comme le marbre par rapport à la statue de Minerve, peut avoir cependant déjà une certaine forme et des qualités propres : ainsi le marbre a déjà sa forme et ses qualités, il n'est pas absolument informe et indéterminé. Par conséquent, le marbre est déjà la forme d'une certaine matière qui le compose : la science moderne nous montre en effet que le marbre se ramène à des éléments chimiques déterminés. Les éléments du marbre, à leur tour, ont encore une forme, et présupposent une matière antérieure. Et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à une

imparfait a encore besoin de principes externes qui produisent en lui le passage de la puissance à l'acte, de la matière indéterminée à la forme déterminée. Par exemple, pour donner une forme à la matière de la statue, il faut en premier lieu une *cause efficiente* ou motrice, qui est le sculpteur ; en second lieu une *cause finale*, c'est-à-dire un but poursuivi, comme la jouissance de l'art ou l'amour de la gloire. Cause efficiente et cause finale, tels sont les deux principes externes qui, joints aux deux principes internes, matière et forme, constituent les quatre espèces de causes nécessaires à l'explication complète d'un objet.

Platon admettait, lui aussi, ces différentes espèces de causes ou raisons ; mais il y ajoutait un cinquième principe : la cause exemplaire ou *Idée*, c'est-à-dire le modèle idéal contemplé par l'artiste, et qui, selon lui, aurait une réalité propre dans un monde supérieur. Aristote rejette cette forme séparée des objets et n'admet d'autre idée ou forme intelligible que celle qui est réalisée dans l'objet même : l'humanité, par exemple, n'existe pas en dehors des hommes qui la réalisent ou de la pensée qui la conçoit ; elle est la forme essentielle et actuelle des individus du genre humain et de l'intelligence qui les pense ; mais elle ne constitue pas une réalité à part dans un monde supérieur. La cause exemplaire de Platon se ramène donc, selon Aristote, à la cause formelle. Il n'y a que quatre espèces de causes.

Bien plus, ces quatre espèces peuvent elles-mêmes se réduire à deux. La *forme* ou cause formelle d'un être, c'est l'acte qui lui est propre ; mais l'acte est l'achèvement, la perfection à laquelle tendent les puissances d'un être : la perfection de l'intelligence, par exemple, c'est l'acte de la pensée ; la perfection de la sensibilité, c'est l'acte de la joie. L'acte est donc le bien auquel les puissances de l'être aspirent. Et comme un bien auquel on tend est une fin, on peut dire que l'acte se confond avec la fin, ou en d'autres termes que la « cause formelle » se confond avec la « cause finale ».

chose qui soit absolument sans forme, sans qualité, sans détermination, et qui puisse recevoir toutes les formes, toutes les qualités, toutes les déterminations. C'est alors la puissance pure, la possibilité pure, ne contenant encore rien de réel ; en d'autres termes, c'est la matière nue, la matière première, absolument informe et indéterminée, ce qui n'est rien et peut tout devenir. Cette matière pure est le terme auquel tend la pensée quand elle dépouille peu à peu les objets de tout ce qui les détermine et les caractérise : c'est une abstraction, plutôt qu'une réalité, abîme où se perd la pensée, nuit impénétrable à la lumière intellectuelle.

Ce n'est pas tout. N'est-ce pas le bien poursuivi comme fin qui est la vraie cause du mouvement? Ne peut-on pas dire que tout mouvement enveloppe un désir du mieux, et que, sans ce désir, il n'y aurait aucune raison pour changer? Voyez, dans la nature entière, le but et la direction de tous les mouvements. Ce but n'est-il pas le bien, et cette direction n'est-elle pas un progrès? C'est donc le bien qui fait tendre vers lui toutes les puissances de la matière, comme autant de moyens conspirant à une même fin; c'est le bien qui, par son attrait, imprime le mouvement aux puissances de l'être et les amène à l'acte. D'où l'on peut conclure que la vraie cause efficiente ou motrice ne fait qu'un avec la cause finale, qui elle-même ne fait qu'un avec la cause formelle. Il ne reste en présence que deux termes, la matière ou puissance, et le bien ou acte, qui est à la fois la forme, le moteur et le but.

C'est donc, selon Aristote, le plus parfait qui explique le moins parfait; c'est le supérieur qui explique l'inférieur; c'est la pensée achevée qui donne un sens à la pensée inachevée; c'est l'existence développée et épanouie qui rend raison de l'existence en voie de développement. De là ce principe d'Aristote, qu'en toutes choses l'*acte* est antérieur et supérieur à la puissance, c'est à-dire le parfait à l'imparfait.

Voilà pourquoi rien d'imparfait, rien qui renferme encore de la puissance bornant l'acte, ne peut satisfaire la raison. La raison va toujours plus haut et plus loin : elle remonte toujours de formes en formes, de causes en causes, de fins en fins. Le progrès est la loi de la pensée. Il est aussi la loi de la nature.

III. *Formes de l'existence : mouvement et progrès de la nature.* — La nature ne peut se satisfaire d'aucune forme imparfaite : un désir infini la travaille et la fait monter sans cesse vers le mieux. Le minéral aspire à la vie du végétal ; le végétal aspire à la vie de l'animal ; l'animal aspire à la vie de l'homme, et l'homme à la vie divine.

Tous les termes de ce progrès sont subordonnés les uns aux autres de telle sorte que le terme supérieur résume, en le dépassant, le terme inférieur. Le végétal, par exemple, ressemble au minéral en ce qu'il résume ses qualités essentielles ; mais en même temps il en diffère parce qu'il le dépasse, le perfectionne et le complète. De même l'animal résume et surpasse le végétal ; l'homme résume et dépasse l'animal, et par conséquent résume la nature entière, qui, en lui, s'épanouit et s'achève. Cette ressem-

blance et cette différence universelles se concilient dans la *loi de continuité*, qui fait que chaque terme de la série des choses, tout en dépassant les précédents, s'y rattache sans aucun vide.

Puisque c'est le supérieur qui explique l'inférieur, c'est l'acte le plus parfait qui doit expliquer les actes moins parfaits. Or, l'acte le plus parfait que nous connaissions, c'est celui de la pensée contemplant son objet et jouissant de son immédiate présence. Le désir même n'est, selon Aristote, qu'une pensée encore imparfaitement unie à son objet et aspirant à une union plus complète; le mouvement, à son tour, est un désir, et tout dans la nature est mouvement. En conséquence, ce qui fait le fond de toutes choses, c'est la pensée plus ou moins développée, plus ou moins parvenue à l'acte. Nous avons ainsi le vrai nom de l'être, nous savons en quoi consiste la vraie substance et la vraie individualité : l'être, c'est la pensée.

Aussi, plus le progrès de la nature est grand, plus la nature se rapproche de la pensée, plus elle est intelligible et intelligente. A chaque pas qu'elle fait, à chaque degré qu'elle atteint, elle se fait mieux comprendre, montre mieux le sens de son être et se comprend mieux elle-même. A l'origine, elle était comme plongée dans la torpeur du sommeil, sans vie apparente, sans pensée apparente ; peu à peu elle se ressaisit, se retrouve, se réveille et prend conscience de soi.

Quel est donc, selon Aristote, le but suprême de cet universel progrès des êtres et de ce mouvement sans repos qui entraîne la nature? Quel est le dernier mot des choses, que la nature prononce quand elle est entièrement éveillée? — Pour répondre à cette question, nous devons passer avec Aristote de la considération du monde à celle de Dieu.

II. — DIEU, PREMIER MOTEUR ET FIN DERNIÈRE DU MONDE.

I. *Existence de Dieu.* — Tout mouvement part d'un moteur et se transmet à un mobile; mais, de moteur en moteur, ne faut-il pas arriver à une cause première de tous les mouvements? — Oui, dit Aristote, car la série des causes ne peut être infinie : « Il faut s'arrêter, ἀνάγκη στῆναι. » Sans doute le mouvement peut être et est réellement sans commencement et sans fin; les causes secondes dont l'ensemble constitue l'univers sont aussi sans commencement ni fin, car le monde est éternel (1); la série des êtres

1. *Physique*, VIII, VI, VII.

est donc infinie dans le sens de la longueur pour ainsi dire. Mais elle ne peut l'être dans le sens de la hauteur, et une série même infinie de causes secondes a toujours besoin d'être soutenue par une cause première placée au-dessus d'elle. Le premier moteur, dont l'éternelle action produit une éternelle série d'effets, est lui-même immobile : κινοῦν ἀκίνητόν. Ce moteur immuable, c'est Dieu.

Maintenant, de quelle manière le premier moteur fait-il mouvoir toutes choses du sein de son éternelle immobilité, et qu'est-il en lui-même?

Le mouvement par impulsion, comme celui de la main poussant un objet, supposerait l'action du moteur et la réaction du mobile, par conséquent, la passivité réciproque ; or, la passivité est un changement venu du dehors. Le premier moteur étant absolument immuable, il ne peut mouvoir par impulsion.

Où donc trouver quelque analogie qui nous fasse comprendre comment l'éternel moteur met en mouvement le monde? — En nous-mêmes ; c'est en nous que nous en apercevons le mieux l'image. Qu'est-ce en effet que le désir, sinon un mouvement de l'âme vers le beau ou le bien? Et l'objet de ce désir, comment meut-il l'âme? Sans être mu lui-même : il la touche sans en être touché. Tel est le premier moteur selon Aristote : immobile, il meut le monde par l'irrésistible attrait de sa beauté (1).

II. *Nature de Dieu.* — Le principe suprême du désir n'est point une possibilité, mais une réalité ; rien en lui qui existe seulement à l'état de puissance : tout en lui est actuel, rien n'est enveloppé, tout est épanoui. C'est ce qu'Aristote exprime en disant que Dieu est tout en acte, qu'il est l'activité pure.

Mais enfin, cette activité à laquelle toute la nature aspire, qu'est-elle en elle-même? — Elle est ce que nous sommes quand nous parvenons à notre perfection propre et que nous sommes nous-mêmes en acte, dans la pleine possession de nous-mêmes, dans l'épanouissement et le réveil de notre être. Or, s'il en faut croire Aristote, nous sommes alors raison pure, intelligence unie à l'intelligible, pensée consciente d'elle-même. Au-dessus de la pensée Aristote ne voit rien. Pour lui la perfection de Dieu, c'est donc la pensée.

Dieu est une intelligence qui se contemple éternellement elle-même, et qui ne diffère en rien de l'acte de sa contemplation ;

1. *De generatione et corruptione,* I, VI.

Dieu n'est donc pas une chose qui pense, mais un acte simple de pensée, qui est à lui seul son propre objet : sa pensée est « la pensée de la pensée » (1).

« Dans la pensée pure, l'objet et le sujet qui le touche sont éga-« lement indivisibles : ce sont comme deux points qui ne peuvent « se toucher sans se confondre (2). » « L'intelligence se pense « elle-même en saisissant l'intelligible : car elle devient elle-« même intelligible à ce contact, à ce penser. Il y a donc iden-« tité entre l'intelligence et l'intelligible : car la puissance de « percevoir l'intelligible, voilà l'intelligence ; et l'actualité de « l'intelligence, c'est la possession de l'intelligible ; ce caractère « divin de l'intelligence se trouve donc au plus haut degré dans « l'intelligence divine (3). Tel est le principe auquel sont sus-« pendus le ciel et toute la nature. »

A l'activité et à l'intelligence, Dieu joint la félicité. « Ce n'est « que pendant quelques instants que nous pouvons jouir de la « félicité parfaite. Il la possède éternellement, lui. La jouissance, « pour lui, c'est son acte même. C'est parce qu'elles sont des actes « que la veille, la sensation, la pensée, sont nos plus grandes « jouissances ; l'espoir et le souvenir ne sont des jouissances que « par leurs rapports avec celles-là. Or, la pensée en soi est la « pensée de ce qu'il y a de meilleur, et la pensée par excellence « est la pensée de ce qui est le bien par excellence ; la contem-« plation de cet objet est donc la jouissance suprême et le sou-« verain bonheur (4). » « La vie est en Dieu, conclut Aristote ; « car l'action de l'intelligence est une vie, et Dieu est l'actualité « même de l'intelligence ; cette actualité, prise en soi, telle est sa « vie parfaite, éternelle. Nous appelons Dieu un Vivant éternel « et parfait. La vie continue et la durée éternelle appartiennent « donc à Dieu ; car cela même, c'est Dieu (5). »

Nous persuadera-t-on aisément, avait dit déjà Platon, que la pensée et la vie n'appartiennent pas à l'être suprême, qu'il ne participe pas à l'auguste et sainte intelligence, τὸν ἅγιον καὶ σεμνὸν νοῦν ? Néanmoins, pour Platon, Dieu était en lui-même supérieur à l'intelligence, qui n'est qu'un de ses attributs. Pour Aristote, Dieu est l'intelligence même ; car l'intelligence, dit-il, est la plus divine

1. *Mét.*, XII, p. 249.
2. *Mét.*, XII, p. 249, l. 8.
3. *Mét.*, *ibid.*
4. *Mét.*, *ibid.*, 249.
5. *Mét.*, XII, 249.

des choses que nous connaissons. Mais, pour être telle en effet, quel doit être son état habituel ? Si elle ne pensait pas, si elle était comme un homme endormi, où serait son auguste dignité ? Εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν (1). Dieu est donc la pensée même.

III. *Rapport de Dieu au monde.* — Au moment même où Aristote entre le plus profondément dans la doctrine de son maître, il ne s'en rapproche que pour s'en séparer.

Dieu connaît-il le monde et le produit-il en le connaissant ? L'Intelligence parfaite peut-elle connaître l'imparfait ? — Platon avait répondu affirmativement en plaçant dans l'intelligence divine un monde intelligible, le monde des Idées, modèle du monde sensible. Il avait ainsi donné à Dieu la connaissance éminente du monde ; mais il avait élevé l'être même de Dieu au-dessus de cette connaissance, croyant que le principe suprême doit être une perfection plus haute que la pensée.

Aristote, arrivé en présence du même mystère, identifie Dieu avec la pensée pure et ne conçoit rien au delà ; mais alors, comment comprendre que cette pensée pure pense le monde imparfait sans perdre sa pureté ? Si Dieu n'est que pensée, peut-il sans déchoir appliquer sa pensée à un objet inférieur ? Cela semble impossible : Dieu, selon Aristote, ne pense donc pas le monde, il ne le porte pas dans son intelligence sous la forme d'un monde intelligible, d'un monde d'Idées. Il n'a pas besoin de cet objet dont sa pensée subirait l'action. Tout bien, toute perfection, comme aussi toute félicité, est dans l'action, non dans la passivité ; c'est pour cela qu'il est meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé, « *meilleur d'être le sujet que l'objet de la pensée* (2) ; » meilleur, en un mot, *d'exercer* que de *subir l'action* (3). Si donc la pensée avait besoin d'un objet pour passer à l'acte, elle serait inférieure à cet objet, fût-il le plus vil ; car *l'objet le plus vil de la pensée* aurait encore le privilége de *produire l'action de penser et la pensée* (4). « C'est là ce qu'il faut éviter ; il est des choses « qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir ; sinon la pensée ne « serait pas ce qu'il y a de plus excellent. L'intelligence se pense « donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait, et

1. *Mét.*, XII, 251.
2. Τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος. *De an.*, III, V.
3. *Mét.*, XII, 255, l. 10.
4. *Ib.*, l. 11, 12, 13. Cf. Ravaisson, I, 581.

« la Pensée est la pensée de la pensée (1). » Tout autre objet que l'intelligence même participerait nécessairement des régions inférieures de la contingence, du mouvement, de la matière, et l'intelligence divine ne pourrait l'atteindre qu'en descendant de la hauteur de son activité pure pour recevoir dans son sein le mal et l'imperfection. Non ; mieux vaut ne point apercevoir ce qu'on apercevrait au préjudice de sa dignité et de sa perfection (2) ; mieux vaut ne pas connaître le monde, si le monde est au-dessous de Dieu.

Telle est la doctrine d'Aristote. — Mais, aurait pu répondre Platon, s'il est difficile de comprendre comment Dieu peut connaître ce qui est au-dessous de lui, il est encore plus difficile de comprendre comment, dans votre système, une chose pourrait être actuelle ou possible, lui fût-elle infiniment inférieure, sans lui devoir son actualité et sa possibilité même. Il est des choses, dites-vous, qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir. Non, il vaut mieux voir l'imperfection et la « pauvreté », pour lui accorder un regard d'amour, l'attirer dans son sein et la remplir de ses richesses.—Au reste, la coexistence même de cette imperfection avec une bonté parfaite et, par hypothèse, toute-puissante, demeure toujours inexplicable.

A vrai dire, ni Platon ni Aristote ne s'élevèrent à la vraie notion de l'amour. Platon, du moins, a le mérite d'avoir compris que s'il existe un Dieu parfait, ce Dieu doit être supérieur dans sa perfection intime à l'intelligence proprement dite, qu'il doit être le bien exempt d'envie et par cela même fécond en bien pour tous les êtres possibles. Il est vrai qu'alors l'existence du mal est incompatible avec sa bonté et sa puissance. — Aristote, lui, identifie absolument le bien idéal, le *divin*, avec l'intelligence. Dès lors, son Dieu est une individualité à moitié absorbée dans la conscience de soi, et, si cette pensée agit sur le monde, c'est sans penser le monde même. On se demande s'il y a des raisons suffisantes pour admettre l'existence de ce Dieu, ainsi retiré en soi.

Quelle est la relation de la pensée divine, d'abord avec l'ordre du monde, puis avec la substance même du monde ?

On peut dire que le Dieu d'Aristote est une providence, avec cette restriction qu'il est providence sans penser les objets qui subissent son action libératrice. Il n'en est pas moins le principe

1. *Mét.*, XII, 255, l. 13.
2. *Mét.*, *ibid.*

de tout ordre et de tout bien; car, s'il ne connaît pas le monde, s'il n'en est pas touché, le monde le connaît et subit son contact bienfaisant; le monde tressaille éternellement à la présence de l'objet aimé (1).

Puisque le progrès est la loi universelle, d'où vient donc le mal?

Le mal n'existe pas par lui-même, et il n'existe pas non plus par Dieu. Dieu est la raison unique de tout ce qu'il y a de bien en tout être; chaque être reçoit de Dieu selon son pouvoir *l'être avec la vie* (2), et par conséquent le bien. Mais cette participation au bien est inégale, *plus faible chez les uns, plus complète chez les autres* (3); et la raison en est dans la nécessité invincible ou fatalité de la matière, c'est-à-dire de la puissance qui enveloppe l'imperfection et l'impuissance. *Pouvoir*, c'est aussi en un sens *ne pouvoir pas*; nous ne disons pas de Dieu qu'il *peut* le bien, mais qu'il *est* le bien même. Le possible demeure en dehors de lui, et, en développant le bien, manifeste aussi le mal.

Malgré cette fatalité de la matière, le monde, tel qu'il est, est le meilleur des mondes possibles (4), non qu'il soit actuellement parfait, mais parce que tout aspire à la perfection et y marche sans cesse, et que sans cesse le mal est vaincu par le bien. Cependant ce n'est pas Dieu qui ordonne toutes choses en vue de lui-même: Dieu ne descend point à gouverner les choses. L'action providentielle appartient à la spontanéité des êtres, à la nature même, à la vie: « c'est elle qui, en toutes choses, aspire au « mieux (5). » « En toutes choses nous la voyons faire ce qui est « le meilleur parmi les possibles (6). » Ce qu'elle perd d'un côté, elle le reprend d'un autre; « ce qu'elle enlève ici, elle l'ajoute « là (7). Ce qui surabonde, elle l'emploie à suppléer ce qui « manque. Elle rétablit l'équilibre, répare le désordre, guérit la « maladie. Toujours elle travaille la masse inerte du corps, la « façonne et la transforme. Enfin, *elle ne fait rien en vain* (8): « *elle est la cause de tout ordre*; partout elle met et conserve la « proportion et la beauté (9). »

1. *Mét.*, XII, 248. *Eth.*, *Eud.* VII, IX.
2. *De cæl.*, I, IX. — Τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν.
3. *Phys.*, VIII, VII. *De gen. et cor.*, II, X.
4. *Phys.*, VIII, VII.
5. *De gen. et corr.*, II, X.
6. *De vitâ et morte*, IV.
7. *De gen. an.*, III, I.
8. *De an. inc.*, II.
9. *Phys.*, VIII, I.

Ainsi se retrouve dans Aristote l'optimisme de Socrate et de Platon. La nature tend de toutes parts au Bien sans être vue de lui, et sans le voir elle-même au-dessus d'elle comme un lointain idéal, mais sous l'immédiate influence du désir. Son élan vers le bien est spontané, inconscient, et par conséquent aveugle ; et cependant il produit et ordonne toutes choses comme le ferait le calcul abstrait d'une réflexion prévoyante (1). C'est que la raison, pour être spontanée, n'en est pas moins la raison : ce qui fait l'être et la vie de la nature, c'est la pensée ; la nature ne peut donc rien produire qui ne porte la marque de la pensée, qui ne soit intelligible, rationnel, beau et bon.

Nous venons de voir que l'ordre du monde, selon Aristote, a sa cause dans l'attraction exercée par l'acte divin sur la puissance matérielle ; reste à savoir où est la cause de l'existence même du monde ? est-elle à la fois en Dieu et dans la matière ? Quel est le caractère définitif de la physique péripatéticienne ? est-ce le dualisme, est-ce l'unité ?

Aristote ne souffre pas qu'on fasse du monde une « collection d'épisodes sans unité, comme une mauvaise tragédie ; » les êtres, dit-il, ne veulent pas être mal gouvernés : — *Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs chefs, un seul suffit* (2). « Ceux qui reconnaissent deux principes suprêmes, dit-il encore, doivent admettre ensuite un autre principe supérieur (3). » Il en est ainsi de tous ceux qui posent pour premiers principes des contraires, comme l'Amitié et la Discorde, l'Intelligence et le Chaos, le Jour et la Nuit.

Puissance et *acte*, tels sont, selon Aristote, les deux seuls termes qui demeurent en présence et dans lesquels se résolvent nécessairement tous les autres ; mais, en admettant ces deux termes, Aristote ne croit nullement conserver le dualisme dans sa philosophie ; la puissance n'existe que par l'acte, et il n'y a au fond qu'un seul principe réel, qu'une seule réalité : l'unité actuelle de la Pensée. L'essence de la matière sensible est le mouvement ; l'essence du mouvement est la tendance, la force, le désir ; l'essence du désir est l'âme ; l'essence de l'âme, la pensée ; l'essence de la pensée, la pensée en soi, l'acte pur de la pensée. Et comme la pensée est

1. *Phys.*, II, VIII.
2 *Mét.*, XII, *loc. cit.*
3. *Ibid.*

une, tout est un dans cette pensée qui fait seule la réalité des choses.

Mais ce rapport de la puissance à l'acte, tel qu'Aristote l'entend, demeure toujours incompréhensible. Si la matière n'est qu'un pur néant, elle n'est pas même « puissance » ; et si elle n'est pas un néant, elle a un degré d'être qu'Aristote n'explique pas.

Platon et Aristote laissent l'un et l'autre sans solution suffisante le problème, d'ailleurs insoluble, de la coexistence d'un Dieu supposé parfait et d'un monde imparfait; — problème que leurs successeurs dans l'antiquité s'efforceront encore vainement de résoudre.

III. — MORALE ET POLITIQUE D'ARISTOTE.

I. *Morale individuelle.* — De fin en fin, de bien en bien, on arrive à un bien suprême qui peut seul satisfaire notre activité et produire la béatitude. Aristote admet (avec Socrate, Platon et toute l'antiquité) que le souverain bien est identique au souverain bonheur; mais le souverain bonheur lui-même, en quoi consiste-t-il pour l'homme ? — C'est l'acte le plus élevé que nous puissions accomplir ; c'est l'acte vraiment propre à l'homme : οἰκεῖον ἔργον. Par cette théorie, Aristote se rapproche de la morale moderne, où la moralité est conçue comme étant au fond l'acte propre et personnel de l'agent.

L'acte propre à l'homme n'est pas la vie, qui nous est commune avec les végétaux et les animaux. Ce n'est pas la sensibilité, qui nous est commune avec les animaux. La pensée, tel est, selon Aristote, l'acte vraiment propre à l'homme, et qui en même temps dépasse l'homme ; telle est la fin, tel est le souverain bien.

Il y a des vertus inférieures et une vertu supérieure. Celle-ci est la contemplation ou pensée désintéressée, qui se veut elle-même pour elle-même, sans autre utilité que sa propre action. Aristote l'appelle vertu contemplative. Dans les sublimes pages qui terminent l'*Éthique à Nicomaque*, il reproche aux vertus inférieures et pratiques leur caractère utilitaire, intéressé, en quelque sorte laborieux et mercenaire. « Elles poursuivent une fin supé-« rieure, dit-il, et ne sont point par elles-mêmes vertus. L'action « de la pensée, au contraire..., étant spéculative, ne poursuit « aucune fin au delà d'elle-même, et elle a en elle un plaisir « propre ; plaisir qui, à son tour, augmente l'action de la pensée. « Le caractère absolu, désintéressé, infatigable, dans la mesure

« que l'homme comporte, et tous les autres caractères attribués « à la béatitude, voilà ce qui se montre dans cette action de la « pensée. Ce serait là le bonheur parfait de l'homme, en y ajoutant « toutefois une durée parfaite de la vie, car rien de ce qui est « imparfait ne peut être attribué au bonheur. Mais une telle vie « serait supérieure à la condition de l'homme ; car ce n'est pas en « tant qu'homme qu'il vivra ainsi, mais en tant que quelque « chose de divin se trouve en lui. Si donc c'est chose divine que « la pensée, relativement à l'homme, de même la vie selon la « pensée est divine, relativement à la vie humaine. Mais il ne « faut pas, comme le proverbe le répète, n'avoir, étant homme, « que des pensées humaines, et mortel, que des pensées mor- « telles; il faut, autant qu'il est en nous, atteindre l'immortalité. »

Maintenant, comment arrive-t-on à cette vie supérieure où la pensée humaine et la pensée divine s'identifient dans la contemplation ? — Par les vertus pratiques, morales et sociales, qui s'exercent dans la sphère du mouvement et de l'effort.

Les vertus pratiques ont pour but de soumettre nos facultés à une sorte de discipline afin de les mettre au service de la sagesse contemplative. Cette discipline consiste dans un juste milieu entre les extrêmes. L'expérience même nous apprend que l'excès et le défaut sont généralement nuisibles: par exemple dans les aliments, dans les exercices corporels, dans les plaisirs. La sagesse pratique est donc une moyenne : οὐδὲν ἄγαν, *rien de trop*, voilà la règle du sage.

Rien de plus ingénieux que cette théorie péripatéticienne qui prouve qu'aucune de nos facultés ne doit ni dominer exclusivement ni être sacrifiée. Quant aux spéculations mathématiques qui l'accompagnent, si Aristote les eût trouvées dans Platon, peut-être en eût-il saisi facilement le côté faible ; peut-être eût-il vu là une règle tout empirique, inapplicable à une foule de vertus, et inexacte dans les cas mêmes où elle s'applique. Les vices et les vertus ne diffèrent point seulement de degré, mais de nature : la témérité, par exemple, est moins un excès de courage qu'un emploi déplacé du courage ; la force d'âme poussée à ses extrêmes limites peut être une vertu si elle se propose un digne objet ; au contraire un médiocre effort de volonté, pour une cause futile ou mauvaise, pourra être blâmable et téméraire.

II. *Morale sociale.* — C'est principalement dans l'étude des *vertus sociales* qu'éclate le génie d'Aristote. Ces vertus, sur les-

quelles la société repose, sont au nombre de deux : l'amitié et la justice.

Nulle part, comme on l'a dit, Aristote ne se montre plus digne d'être aimé que dans sa théorie de l'amitié. Sur ce point, il ajoute des éléments d'une grande importance à la théorie platonicienne de l'amour. C'est d'abord cette idée que le fond de l'amour est l'activité, l'énergie d'une volonté qui veut le bien d'autrui. La joie et la félicité, c'est l'activité ; pourquoi donc sommes-nous heureux d'aimer, sinon parce qu'aimer c'est agir ? Aussi est-il meilleur et plus doux d'aimer que d'être aimé, de faire le bien que de le subir, de donner que de recevoir. On aime de plus en plus et on est de plus en plus heureux à mesure qu'on procure le bien de ce qu'on aime. De là il résulte que la véritable amitié n'est pas seulement une inclination presque passive, mais une bienveillance active, une volonté constante du bien et de la félicité d'autrui. Cette bienveillance même doit se traduire par la bienfaisance, et se montrer dans les actes : plus on aime, plus on agit. Tel doit être, selon Aristote, le sujet aimant ; ainsi se trouve rétabli dans l'amour, comme en tout le reste, l'élément actif trop méconnu par Platon.

Maintenant, que doit être l'objet aimé, l'objet de l'amitié ? — Puisque aimer c'est vouloir le bien d'un autre, il faut que cet autre soit susceptible des mêmes biens que nous ; il faut, par conséquent, qu'il nous soit ou qu'il nous devienne semblable et égal. L'amitié suppose la ressemblance ou mieux encore l'égalité de l'aimant et de l'aimé. Celui que j'aime, je l'aime comme moi-même ; il faut donc que ce soit un autre moi-même : Ἕτερος γὰρ αὐτὸς, ὁ φίλος ἐστί (1).

L'amitié suppose, par cela même, la réciprocité d'affection et de services ; car, sans cela, l'avantage resterait au plus aimant, et l'égalité nécessaire disparaîtrait. Aussi quoiqu'il faille tenir compte des qualités de l'objet aimé, il faut surtout tenir compte de la quantité d'affection qu'il nous témoigne, et il faut payer l'affection par l'affection.

Ainsi, en aimant son ami, on aime un autre soi-même ; bien plus, on s'aime soi-même, non d'un amour vulgaire et égoïste, mais d'un amour désintéressé ; car on s'aime dans la plus noble partie de son être, dans la partie bienveillante et aimante ; et, en définitive, on s'aime dans autrui.

1. *Politique,* III, XI, IX, IX.

L'amitié, c'est-à-dire la faculté d'aimer, étant le principe de toutes les affections, produit l'attachement que l'homme éprouve naturellement pour l'homme, et auquel Aristote donne le beau nom de *philanthropie*. Supposez les hommes unis par une amitié parfaite, — comme celle qu'on appellera plus tard fraternité, — ils n'auraient plus besoin de la justice ; mais en les supposant justes, ils auront encore besoin de l'amitié. La perfection de la vie sociale est dans la justice jointe à l'amitié.

La justice n'est plus pour Aristote, comme pour Platon, la vertu en général, mais cette vertu sociale qui consiste à respecter le bien d'autrui. « La justice, dit Aristote avec énergie, c'est le bien d'autrui ». Quoi de plus beau que cette vertu ? Ni l'astre du soir, ni l'étoile du matin n'inspirent autant d'admiration.

Les rapports de justice entre les hommes peuvent être de deux sortes : tantôt il s'agit d'échange, tantôt de distribution. Dans un contrat de vente, par exemple, il y a échange d'une valeur contre une autre. Quelle est alors la règle de la justice ? C'est que les valeurs échangées soient égales. Il n'y a ici aucune considération de personne, de rang, de mérite, de caractère : on laisse de côté les personnes pour ne s'occuper que des choses, et les choses échangées doivent être équivalentes. C'est là ce qu'Aristote appelle la justice d'*échange* ou justice *commutative* (*commutare*, échanger).

Quand il s'agit, non plus d'échanger, mais de distribuer des biens entre des personnes selon leur mérite, la règle n'est plus la même. Il y a alors quatre termes à considérer, les deux choses et les deux personnes. La justice, en ce cas, veut que la première part soit au mérite de la première personne comme la seconde part est au mérite de la seconde personne : en d'autres termes, la justice consiste ici dans une proportion ou dans un milieu géométrique. Les parts ne sont plus absolument égales, mais proportionnellement égales, et on rétablit ainsi par l'inégalité même l'égalité que la justice réclame. C'est ce qu'Aristote appelle la justice de distribution ou *justice distributive*.

Cette distinction des deux justices, outre son originalité, a de l'importance. Dans la politique, par exemple, le gouvernement ne doit point prétendre à réaliser l'idéal de la justice distributive, car alors il se constituerait arbitrairement et despotiquement juge de la valeur des personnes ; la justice que l'État doit faire respecter par le moyen des lois est la justice d'échange, qui doit présider

à tout contrat. Encore faut-il faire ici une distinction importante : la loi ne peut exiger que les objets échangés soient en eux-mêmes de valeur égale, mais que les contractants, après avoir eux-mêmes déterminé par un libre débat les deux valeurs qu'ils croient égales, observent chacun leur promesse.

Aristote a négligé de faire ces distinctions, et comme presque tous les philosophes de l'antiquité, il a donné plutôt des règles de *justesse* dans l'échange ou dans la distribution des choses, que des règles de *justice* dans les rapports des personnes. C'est que la vraie justice n'est fondée ni sur l'égalité matérielle des choses, ni sur la proportionnalité du mérite intellectuel ou moral des personnes, mais sur l'égalité des libertés, qui constitue le droit. Il y a justice si ma liberté, dans un contrat, est égale à la vôtre : quand même les objets échangés seraient vraiment de valeur inégale, l'échange est juste si j'accepte avec pleine liberté ce que vous m'offrez avec pleine liberté. Telle est la véritable justice que la philosophie moderne appelle justice contractuelle, ou égalité des libertés entre les contractants (1). Tout en se rapprochant de cette conception moderne, Aristote est encore trop préoccupé, soit des objets matériels, soit des qualités de la personne, qui ne sont pas la personne même dans sa liberté.

Après avoir montré que la justice, comme les autres vertus pratiques, doit être un milieu entre les extrêmes, Aristote montre que la justice elle-même ne doit pas être poussée à une rigueur excessive; sans quoi le souverain droit deviendrait une souveraine injustice. De là sa belle distinction entre la *justice stricte* et l'*équité*. La justice étroite ou stricte est rigoureusement conforme à la lettre de la loi ; mais, comme une loi est une formule abstraite et générale, qui ne se plie point à tous les cas, une application trop stricte de la loi peut être injuste. L'équité doit alors corriger l'injustice de la justice étroite. La justice stricte est semblable à une règle de fer, qui ne donne qu'une mesure inflexible ; l'équité est semblable à la règle de plomb dont se servaient les Lesbiens, et qui, se pliant aux accidents de la pierre, en suivait les formes et les contours.

III. *Politique*. — La *Politique* d'Aristote est un des plus grands chefs-d'œuvre de l'antiquité et même de tous les temps. Platon,

1. Voir notre *Idée moderne du droit*.

génie idéaliste, procédait par construction et aimait à faire des plans de républiques : c'était un architecte politique. Aristote, génie observateur, procède par l'expérience et cherche à découvrir les lois générales des États : c'est un naturaliste. Il ne faut cependant pas exagérer les différences. Platon et Aristote partagent en commun plusieurs préjugés de l'antiquité tout entière : ils confondent tous les deux la politique et la morale ; pour l'un comme pour l'autre, la politique est une science pratique qui enseigne à rendre les hommes vertueux et heureux : c'est la science de l'éducation par l'État. De là ils concluent l'un et l'autre que le citoyen appartient entièrement à l'État ; Aristote rejette, comme Platon, la liberté individuelle dans la disposition de la propriété et dans la vie de famille. Enfin, plaçant tous les deux le souverain bien dans la contemplation scientifique, ils sont conduits à regarder la pratique de la vertu comme inséparable du loisir, et les travaux mécaniques comme inconciliables avec la pratique de la vertu parfaite ; en conséquence, ils refusent les droits de citoyen aux agriculteurs, aux commerçants, aux ouvriers, et établissent la liberté des uns sur l'esclavage des autres (1). Mais ces points communs à Platon et à Aristote sont aussi communs à tous les politiques de l'antiquité : c'est ce qu'ils ont reçu du milieu où ils vivaient.

Dans ce qui leur est vraiment personnel, Platon et Aristote se séparent : l'un est autoritaire, l'autre, relativement à son époque, est libéral ; l'un penche vers l'utopie, l'autre est un esprit pratique en même temps qu'un profond penseur.

Aristote définit l'État : *une réunion d'hommes libres et égaux.* Platon concevait l'État comme une sorte de substance idéale, dont les individus ne seraient que les accidents ; car pour lui, ce qui est individuel est méprisable, et ce qui est général a seul une réalité. Pour Aristote au contraire, qui rejette ici avec raison la théorie des Idées, l'État n'est pas une unité véritable, mais une association d'individus spécifiquement différents.

Aussi réfute-t-il avec force les théories communistes de Platon sur la famille et sur la propriété. Créer une seule famille sur les ruines de toutes les familles particulières, ce serait supprimer, dit-il, les affections certaines sans en créer de nouvelles. Si les mille enfants de la cité appartiennent à tous les citoyens, tous se soucieront également peu de ces enfants. Il n'y a d'affections

1. Voir Thurot, *Étude sur Aristote*, p. 105.

vraies qu'entre des individus déterminés. Les affections se perdent dans la communauté comme la douce saveur de quelques gouttes de miel dans la mer.

De même pour les propriétés communes : on s'en soucie peu; on en prend peu soin. Chacun se repose sur les autres, trouve qu'il travaille trop et les autres pas assez. De là des querelles encore plus nombreuses entre les propriétaires de biens communs qu'entre ceux qui ont des biens personnels. Vouloir faire de l'État, par la communauté, une unité absolue, c'est vouloir faire un accord avec un seul son, un rhythme avec une seule mesure.

De quel bonheur, demande encore Aristote, jouira-t-on dans la République de Platon, où les individus sont sacrifiés à l'État et certaines classes aux autres. A en croire Platon, il n'est pas nécessaire que toutes les classes de l'État soient heureuses pourvu que l'État le soit. Mais, répond Aristote, qu'est-ce que le bonheur de l'État sans le bonheur de ceux qui le composent? Qu'est-ce que le bonheur d'une abstraction, si les êtres réels sont malheureux?

Une autre erreur de Platon et de beaucoup d'autres philosophes, c'est d'avoir confondu la famille et l'État; Aristote la réfute. Sans doute, à l'origine, l'État est sorti de la famille; il n'en est pas moins vrai que ces deux sortes de sociétés sont complétement différentes. La famille est fondée sur l'inégalité et sur l'obéissance : c'est une association entre inégaux, dont les uns sont libres et les autres en tutelle. L'État, au contraire, est une association d'hommes égaux et libres. L'autorité même du magistrat n'est que l'autorité d'un égal sur ses égaux : elle est limitée, elle n'est pas perpétuelle; chacun obéit et commande alternativement; chacun est souverain et sujet tout ensemble. Le gouvernement est un mandat, non une tutelle. Confondre l'État avec la famille, c'est entrer dans les théories qui aboutissent au despotisme. Platon a donc tort d'assimiler le père, le pasteur et le roi, et de conclure de l'un à l'autre : toutes ces comparaisons restent en dehors de la réalité et ne portent que sur des appparences.

Quels sont donc les vrais principes de l'organisation politique? — Pour les comprendre, il faut définir le citoyen. Le citoyen, selon Aristote, est *celui qui participe aux fonctions publiques*, et qui, par conséquent, commandant et obéissant tour à tour, se commande à lui-même et s'obéit à lui-même. Voilà le principe de toute organisation politique.

Il y a dans la société des fonctions spéciales, limitées et temporaires, qui n'appartiennent pas naturellement à tous, mais à

ceux qui ont certaines capacités spéciales ; il y a d'autres fonctions générales qui appartiennent naturellement à tout citoyen : elles sont au nombre de deux, la fonction délibérative et la fonction judiciaire. — Distinction profonde, où Aristote cependant n'a pas encore introduit l'élément essentiel du problème politique : l'idée du droit. Il n'a pas vu que les fonctions spéciales dans l'État sont celles qui ne constituent pas l'exercice d'un *droit* commun à tous, et que les fonctions générales sont l'exercice d'un *droit* inhérent à chaque individu. Aristote, ne s'étant point élevé à l'idée du droit naturel, est amené à séparer les hommes en deux classes, les uns chargés des fonctions de l'intelligence, les autres du travail manuel ; aux premiers seuls il laisse la liberté civile et politique, il condamne les seconds à l'esclavage.

Faire la théorie d'une erreur comme l'esclavage, c'est contribuer sans le vouloir à détruire cette erreur même : c'est introduire l'ennemi dans la place, en introduisant dans le déraisonnable le raisonnement qui doit tôt ou tard en montrer le vice. Aussi la théorie d'Aristote, malgré son immoralité, constitua-t-elle un progrès. D'abord, Aristote a vu que l'esclavage, dans la société ancienne, reposait sur des préjugés, et que ni la convention ou accord des volontés, ni la guerre ou violence exercée sur la volonté, ne pouvaient fonder l'esclavage. Il en a conclu que cette nécessité sociale ne pouvait être justifiée que par des raisons tirées de la nature même, et il a cherché ces raisons. Mais en cherchant dans la nature les raisons d'une institution contre nature, il ne devait faire qu'en montrer plus évidemment l'injustice.

Les hommes, dit-il d'abord, ont des besoins, et pour les satisfaire, il leur faut des instruments. Ces instruments sont de deux sortes : les uns inanimés, les autres vivants. Ces derniers sont les esclaves. « Si chaque instrument pouvait, sur un ordre reçu ou même deviné, travailler de lui-même, comme les statues de Dédale où les trépieds de Vulcain qui se rendaient seuls, dit le poète, aux réunions des dieux, si les navettes tissaient toutes seules, si l'archer jouait tout seul de la cithare, les entrepreneurs se passeraient d'ouvriers, et les maîtres d'esclaves (1). » Par là Aristote nous indique d'avance un des progrès qui devaient amener l'affranchissement des esclaves, et, en général, des classes laborieuses, le perfectionnement de l'industrie. Aujourd'hui « la navette tisse toute seule », et quand notre société sera mieux

1. *Politique*, I, 23.

organisée, l'ouvrier pourra profiter des loisirs que les machines, en remplaçant ses bras, peuvent laisser à son intelligence. Toutefois, le perfectionnement de l'industrie, à lui seul, n'eût pas amené la suppression de l'esclavage, si l'idée du droit n'avait été mise en lumière, et si on n'avait pas compris que l'homme ne peut jamais être pour un autre homme un instrument ou un moyen. C'est ce qu'Aristote n'a point vu. Méconnaissant la liberté morale qui rend tous les hommes égaux, il cherche à justifier l'inégalité du maître et de l'esclave par leur inégalité intellectuelle. Les êtres les plus parfaits, dit-il, sont faits pour commander, et les esclaves, n'ayant que juste assez de raison pour comprendre la raison des autres, sont esclaves par nature (1). Sophisme étrange, où l'on justifie l'esclavage par la dégradation intellectuelle et morale qui est la conséquence de l'esclavage même. Sans doute l'esclave finit par avoir une intelligence et une âme serviles; mais est-ce la faute de la nature, ou la faute du maître ?

Aristote reconnaît lui-même qu'il n'y a point de signe certain pour distinguer l'esclave de l'homme libre. « Souvent, dit-il, les maîtres n'ont de l'homme libre que le corps, comme les autres n'en ont que l'âme. » Enfin, il se demande à la fin si l'esclave est capable de vertu, ou, comme nous dirions aujourd'hui, s'il est un être moral. « Si l'on suppose, répond-il, la vertu chez les esclaves, où sera leur différence avec les hommes libres ? Si on la leur refuse, la chose n'est pas moins absurde; car ils sont hommes, et ils ont leur part de raison (2). » Dilemme insoluble pour Aristote, et qui restera toujours la condamnation de l'esclavage. Aristote se perd ensuite en subtilités et en sophismes pour distinguer une vertu d'esclave et une vertu de maître, la première dérivant de la seconde, etc. — Avons-nous pourtant le droit de lui faire des reproches, nous, modernes, qui voyons encore autour de nous des esclaves dans les pays chrétiens ?

Une fois la société divisée par Aristote en maîtres et en esclaves, les citoyens doivent être ceux qui possèdent, les esclaves, ceux qui ne possèdent rien. La propriété fait le citoyen.

Aristote ne démontre pas réellement le droit de propriété parce qu'en général il ignore le fondement du droit véritable, mais il en montre admirablement l'utilité, et on lui doit les pro-

1. *Politique*, 2, a.
2. *Ibid.*, 21.

mières notions précises d'économie politique. Toutefois il condamne à tort le prêt à intérêt, sous prétexte que *l'intérêt est de l'argent issu d'argent* par une multiplication contre nature : il ne comprend pas que le prêt des capitaux est un service qui appelle rémunération.

Après avoir vu comment Aristote entend la qualité de citoyen et le droit de cité, examinons comment il résout le problème de la souveraineté. Ici encore le principe moral du droit inhérent à la volonté fait défaut. De ce principe Aristote eût conclu que la véritable souveraineté réside d'abord dans l'individu, puis, quand les individus s'associent, dans l'unanimité des associés, et enfin, là où l'unanimité est impossible, dans la majorité décidant sur les questions de sa compétence. Mais, si Aristote n'a pas bien saisi le vrai principe de la souveraineté de tous, qui est la souveraineté morale de chacun, il n'en a pas moins admis la solution la plus démocratique. La souveraineté, selon lui, réside dans la cité entière assemblée : « La majorité, dit-il, dont chaque membre pris à part n'est pas un homme remarquable, est cependant au-dessus des hommes supérieurs, sinon individuellement, du moins en masse, comme un repas à frais communs est plus splendide que le repas dont un seul fait la dépense. » C'est, objecte-t-on, le savant qui juge, et non la multitude ; mais, demande Aristote, qui fait la réputation du savant, sinon la multitude même ? L'architecte jugera bien sans doute de la commodité d'une maison; mais encore mieux celui qui l'habite. De même, ce n'est pas le cuisinier, mais le convive qui juge le festin. Enfin, la multitude est toujours meilleure, en général, que ne le sont les individus : ainsi l'eau est d'autant plus incorruptible qu'elle est en plus grande masse.

Ces raisons, pratiquement excellentes si on considère la généralité des cas, ne sont cependant pas absolues, parce qu'elles sont tirées d'une supériorité intellectuelle attribuée à la majorité ; or, ce n'est pas là la vraie question. Aristote, comme Platon, comme toute l'antiquité, croit que le gouvernement appartient naturellement aux meilleurs ; mais, à vrai dire, le gouvernement appartient à tous les hommes, uniquement parce qu'ils sont des êtres libres et librement associés ; il ne s'agit pas là de supériorité intellectuelle, mais d'égalité de droits. La majorité n'est préférable que parce qu'elle est ce qu'il y a de plus voisin de l'unanimité, par conséquent de la totalité des individus, en qui seuls réside le droit.

Aussi Aristote accepte plusieurs espèces de gouvernement comme pouvant être également justes : il ne voit pas que le gouvernement de la totalité est le seul juste et le seul conforme au droit. La politique d'Aristote demeure toujours trop empirique.

Au reste, Aristote montre avec une grande force les vices de la royauté absolue et de l'oligarchie. Lequel vaut le mieux, se demande-t-il, de la souveraineté de la loi ou de la souveraineté d'un seul homme ? — Sans doute la loi, répond-il, étant universelle, ne statue qu'en général et laisse échapper une foule de cas particuliers; mais cette généralité même est une garantie pour les individus. Toujours la même, égale pour tous, la loi est impassible ; l'individu est plein de passion. Là où la loi ne statue pas, il faut laisser la décision non à l'arbitraire d'un individu, mais au magistrat institué par la loi même, et qui doit être comme la justice vivante: δίκαιον ἔμψυχον. L'État est une association d'êtres libres et égaux ; or la souveraineté de la loi laisse à tous l'égalité et la liberté ; il n'en est pas ainsi de la souveraineté d'un seul, qui entraîne la servitude de tous. La souveraineté de la loi, au fond, c'est la souveraineté de la raison ; mais la souveraineté d'un roi, c'est celle de l'homme, bien plus, de la bête (θήριον) (1). Si encore cette institution était passagère, mais on y joint le plus ordinairement une autre injustice, l'hérédité ! Si les enfants des rois, dit Aristote, sont tels qu'on en a tant vu, combien l'hérédité sera funeste !

Malgré cette vigoureuse critique, Aristote, songeant sans doute à Alexandre et voulant ménager son propre souverain, fait une exception en faveur du génie, soit qu'il se rencontre dans un individu, soit qu'il se rencontre dans une race. Exception inadmissible, qu'Aristote n'aurait pu faire s'il était remonté jusqu'au dernier principe du droit. — C'est là le premier et funeste exemple d'une théorie qui devait se reproduire de notre temps : le prétendu droit des hommes de génie, des hommes supérieurs, et le prétendu droit des races supérieures (2).

Les vraies préférences d'Aristote sont pour la République tempérée, où se modèrent mutuellement la fortune, le mérite et la liberté. Ce tempérament, selon lui, est incompatible avec l'extrême inégalité des fortunes, et ici, Aristote a le pressentiment du grand rôle que joueront plus tard les classes moyennes. Une société de riches et de prolétaires est, selon lui, une société de

1. *Ibid.*, 1827, a. 30.
2. Voir, dans notre *Idée moderne du droit*, le chapitre sur la théorie des droits du génie et des hommes providentiels.

maîtres et d'esclaves. « La pauvreté empêche de savoir commander, et elle n'apprend à obéir qu'en esclave; l'extrême opulence « empêche l'homme de se soumettre à une autorité quelconque « et ne lui enseigne qu'à commander avec tout le despotisme « d'un maître. On ne voit alors dans l'État que maîtres et esclaves, « et pas un homme libre. Ici, jalousie envieuse; là, vanité méprisante, si loin l'une et l'autre de cette bienveillance réciproque et « de cette fraternité sociale qui est la suite de la bienveillance. » La classe moyenne tient le juste milieu et rétablit l'équilibre : les riches veulent-ils opprimer, elle se range du côté des pauvres; les pauvres veulent-ils à leur tour être oppresseurs, elle les tien en échec. C'est l'absence de la propriété moyenne qui a causé les révolutions de la Grèce.

Aristote se montre ici observateur profond : mais il n'a pas vu, comme on le lui a justement reproché (1), que les classes moyennes sont filles du travail. Il a pourtant le mérite d'avoir compris que l'extension progressive et l'égalité progressive de la propriété sont une condition nécessaire de liberté et d'égalité pour tous. Une société partagée entre des capitalistes oppresseurs et des travailleurs opprimés est vouée aux révolutions.

Le grand moyen de maintenir les États, selon Aristote comme selon Platon, c'est l'éducation publique, l'éducation par l'État. C'est par les mœurs que les gouvernements se maintiennent, et c'est l'éducation qui fait les mœurs. Aristote, au lieu d'en conclure que l'État a le droit d'exiger de tous ses citoyens une certaine éducation *civique* et qu'il a le devoir de mettre gratuitement cette éducation à la portée de tous, en conclut faussement que l'éducation doit être tout entière entre les mains de l'État : « Ce qui est commun, dit-il, doit s'apprendre en commun. » Ici encore, Aristote n'a pas su faire la part des droits réciproques entre l'individu et l'État. L'État a le droit d'exiger une certaine moyenne d'instruction obligatoire; mais il n'a pas le droit de contraindre les enfants à suivre les écoles publiques plutôt que les écoles privées. La famille est libre de choisir les instituteurs, à cette seule condition que les enfants reçoivent effectivement le minimum d'instruction exigible.

Nous avons vu qu'une bonne éducation est le principal moyen de durée pour un gouvernement; cherchons maintenant avec Aristote les principales causes des révolutions.

1. Voir M. Janet, *Histoire de la Philosophie morale*, I, 235.

Ici Aristote égale et surpasse la belle théorie de Platon sur les révolutions des États. Il y a dans les constitutions, selon lui, une part légitime à faire à l'égalité, et une part légitime à l'inégalité : toute révolution est causée par une distribution inexacte de ces deux éléments essentiels. D'une part, l'égalité politique appartient à tous les citoyens ; d'autre part, il y a entre les citoyens des inégalités de mérite et d'intelligence, qui entraînent l'inégalité dans la considération, les honneurs et les richesses. Si on rend inégal ce qui doit être égal, ou si on rend égal ce qui doit demeurer inégal, on rend les révolutions inévitables. Toute révolution est une réclamation plus ou moins opportune, plus ou moins juste, soit de l'égalité légitime contre l'inégalité illégitime, soit de l'inégalité légitime contre l'égalité illégitime. Le vrai principe des gouvernements est l'égalité ; les formes de gouvernement en sont des interprétations diverses et plus ou moins heureuses ; les révolutions en sont des revendications diverses et plus ou moins heureuses.

Malgré la profondeur de son analyse, Aristote ne pénètre pas encore assez avant. L'égalité légitime, pourrait-on dire, est celle des libertés qui constitue le droit ou la justice sociale ; une révolution est une revendication du droit contre l'injustice, de la liberté contre les formes diverses de la servitude. Les inégalités, dans l'État, ne doivent porter que sur les intelligences, les mérites, les fortunes, et encore de telle sorte qu'elles n'entraînent pas l'inégalité dans les contrats eux-mêmes et dans l'exercice des droits civiques. En un mot, tant que chacun ne verra pas son droit respecté et égal au droit d'autrui, l'élément révolutionnaire subsistera dans l'État : il n'y a de paix et de durée que dans la justice. Le vrai remède des révolutions, c'est donc la détermination exacte et le respect universel des droits de chacun.

Aristote entrevoit cet idéal sans le décrire assez clairement ; il s'en tient à des remèdes très-importants sans doute, et néanmoins secondaires. Le remède principal, selon lui, c'est le respect de la légalité, tandis qu'il eût fallu placer auparavant le respect de la justice. Il faut prévenir, dit-il d'ailleurs avec raison, les plus petites atteintes portées aux lois : car « l'illégalité s'introduit souvent sans qu'on s'en aperçoive, comme les petites dépenses souvent répétées dérangent à la fin les fortunes. » Pour prévenir les illégalités, il faut restreindre le pouvoir des magistrats ou gouvernants, et surtout il faut le limiter par le temps. Les magistratures, outre qu'elles doivent être toutes temporaires,

doivent être responsables : il faut que les lois soient maîtresses et que les magistrats ne puissent disposer des revenus publics sans en rendre compte. Enfin, il faut modérer le pouvoir autant qu'il est possible : « L'autorité, quelle qu'elle soit, est d'autant plus durable qu'elle s'étend à moins de choses. »

Telle est la politique d'Aristote, où on ne saurait méconnaître un des plus grands efforts du génie antique. Aristote y est en progrès sur Platon, parce qu'il accorde une part bien plus large à l'individualité. Néanmoins, dans sa politique comme dans sa morale, il s'en tient encore trop au point de vue intellectuel : il identifie la loi avec la raison, au lieu de l'identifier avec la volonté ; il ne parvient pas à atteindre le vrai principe du devoir et du droit. Dans la métaphysique, son Dieu, dont il croit à tort avoir démontré l'existence, est la pensée contemplative, la pensée de la pensée ; en morale et en politique, il s'arrête aussi au domaine de l'intelligence : il ne comprend pas encore que l'homme porte en soi, avec sa volonté même, ce qui lui donne une valeur, ce qui fait de lui pour tout autre homme une fin sacrée, jamais un moyen et un instrument.

Sur Aristote, voir dans nos *Extraits des grands philosophes*, livre deuxième, chapitre quatrième. La philosophie, 83. Les diverses sortes de causes, 84. Critique de Platon par Aristote, 84. L'acte et le plaisir, 85. Les conditions de la vertu, 86. La liberté, d'après Aristote, 86. Le bonheur, fin de l'homme ; nature du bonheur, 87. De l'amitié et de la justice, 89. Il est impossible d'éprouver de l'amitié pour un objet inanimé, 90. Diverses causes de l'amitié, 90. Explication du plaisir causé par l'amitié, 91. But de l'Etat, 93. De l'aristocratie et de la démocratie, 94. Réponse aux arguments de Platon contre la souveraineté populaire et en faveur de l'aristocratie, 95. L'égalité politique, 96. De la royauté, 96. Excellente politique de la classe moyenne, 98. Portrait du tyran; divers moyens qu'il est obligé de mettre en œuvre pour se maintenir, 99. Théologie, 101. L'actuel est antérieur au possible, et Dieu aux autres êtres, 101. Le premier moteur meut le monde par l'amour qu'il lui inspire, 102. La félicité divine, 102. Dieu est l'intelligence éternelle qui se pense elle-même, 103. La pensée suprême a un objet simple qui ne diffère pas du sujet pensant, 104. La Providence dans l'univers suppose un principe supérieur à l'univers, 104. Il n'y a pas plusieurs principes, mais un seul, 105. La vie selon la pensée est la vie éternelle, 106. L'immortalité de l'intelligence pure, selon Aristote, 106.

CHAPITRE SEPTIÈME

Pyrrhonisme. — Épicurisme et Stoïcisme. — Nouvelle académie. — Philosophie latine.

I. PYRRHON. — Après Aristote, la philosophie grecque semble lasse des hautes spéculations. Pyrrhon adopte le scepticisme. La sagesse consiste selon lui à ne rien affirmer et à toujours suspendre son jugement.

II. EPICURE. — I. *Physique.* — Toute connaissance vient des sens ; toute existence se réduit à la matière. La matière est composée d'atomes qui se meuvent éternellement dans le vide. Ces atomes renferment une certaine spontanéité qui se traduit par le pouvoir de s'écarter, de décliner de la ligne droite, ou *déclinaison*. Grâce à ce pouvoir, les atomes se rencontrent et se combinent. — La déclinaison a son analogue dans notre liberté d'indifférence qui nous permet de nous mettre à l'écart de la souffrance et de goûter le vrai plaisir. Le destin ne gouverne pas toutes choses ; il faut faire une part au hasard, c'est-à-dire à la spontanéité du mouvement dans les corps et à la liberté d'indifférence dans l'âme. — II. *Morale.* — Le souverain bien est le plaisir stable, non le plaisir mobile et fugitif. Toute la morale consiste dans l'art d'être heureux.

III. ZÉNON ET LES STOÏCIENS. — I. *Physique.* — Le fond de l'être est la force, la tension, l'énergie. Nous ne sentons les choses qu'en mesurant leur force à notre propre force. — La force, essence des choses, suppose un principe passif et un principe actif ; la matière est passive, la pensée ou raison est active. Ces deux principes ne sont séparés que par l'abstraction. — La raison agit au sein même des choses, non au-dessus ; elle est intérieure ou immanente, non supérieure ou transcendante. Cette raison intérieure est à la fois le destin et la providence du monde ; car tout s'enchaîne rationnellement et nécessairement. Dieu n'est que la Raison qui agit et lutte dans l'univers. Panthéisme stoïque. — II. *Morale des Stoïciens.* — 1° *Doctrine de la liberté.* — Il y a dans l'individu un principe de liberté intime : la volonté faisant effort sur soi et luttant contre les obstacles extérieurs. — Distinction fondamentale des choses qui dépendent de nous, comme la force d'âme, et des choses qui ne dépendent pas de nous, comme les richesses ou la santé. Dans les premières seules se trouve le *bien* proprement dit : la volonté seule peut être bonne ou mauvaise ; les autres choses sont agréables ou désagréables, vraies ou fausses, mais non à proprement parler bonnes ou mauvaises. Le bien moral est donc le seul bien. — Grandeur et beauté de ce principe. — Les Stoïciens ont eu raison de placer le bien dans la liberté intérieure, mais ils se sont fait une idée insuffisante de cette liberté, qu'ils conçoivent à la fin comme la *nécessité comprise et acceptée.* — 2° *Doctrine de la fraternité et de la justice.* — La liberté ou raison, qui est l'essence de chaque homme, le rapproche de tous les autres hommes et de tous les autres êtres : le monde entier est une famille. Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément

à la nature entière ; vivre conformément à sa raison, c'est vivre conformément à la raison universelle ; être libre, c'est travailler à la liberté de tous. *Caritas humani generis.* — Le droit, fondement de la justice, n'est que la raison écrite. — Le stoïcisme a produit les plus grands jurisconsultes de l'antiquité. — Comment cette idée du droit aboutit à la condamnation de toute tyrannie et de tout esclavage : *Homo res sacra homini.* — 3° *Doctrine du souverain bien.* — Le souverain bien est la vertu, qui trouve sa joie en elle-même : *Gratuita est virtus ; virtutis præmium ipsa virtus.* Divinisation du sage : il est seul libre, seul roi, seul beau, seul heureux. Il est égal ou supérieur aux dieux mêmes. Il s'affranchit de plus en plus des passions et devient *impassible.* Il s'affranchit au besoin de la vie par un acte de suicide raisonné et volontaire. — Grandeur et défauts du stoïcisme. Sa haute idée de la dignité humaine et de la force intérieure ; comment il a méconnu la force expansive de l'amour.

IV. NOUVELLE ACADÉMIE ET SCEPTICISME EMPIRISTE. — *Arcésilas et Carnéade.* — Il n'y a point de certitude, mais seulement des probabilités. Selon *Œnésidème, Agrippa, Sextus*, on ne peut saisir que des apparences. Leur positivisme anticipé.

V. PHILOSOPHIE LATINE. — Epicurisme de *Lucrèce ;* probabilisme académique et morale platonicienne de *Cicéron ;* stoïcisme de *Sénèque.* Absence d'originalité chez les philosophes latins.

La philosophie grecque, après Aristote, semble découragée des spéculations purement métaphysiques et se reporte vers la considération de la moralité. C'est une sorte de réflexion de la volonté sur elle-même. S'il y a décadence sur certains points, il y a progrès sur d'autres ; car le retour à la considération de la moralité est en définitive le retour aux plus hauts principes de la science aussi bien que de la pratique.

I. — LE PYRRHONISME.

Pyrrhon, d'abord disciple des Mégariques, apprit auprès d'eux à envisager tout sous deux points de vue contraires, et finit par douter de toutes choses. Il n'affirme rien, il ne dit rien. « Pas plus une chose qu'une autre », telle est sa maxime. La sagesse théorique consiste selon lui dans la *suspension du jugement.*

Qu'est-ce qui trouble les hommes ? Les opinions qu'ils ont sur les biens et les maux, et par suite le désir des premiers, la crainte des seconds. Le sage s'abstient de juger sur le bien et le mal. Tout lui est donc égal, richesse ou pauvreté, santé ou maladie ; la vertu seule est ou paraît bonne : il faut la suivre et, par elle, arriver à l'absence de trouble ou imperturbabilité : *ataraxie* (ἀταραξία).

II. — L'ÉPICURISME.

Selon Épicure (1), la sensation est la seule source de la connaissance. « L'idée universelle n'est que le souvenir de plusieurs sensations semblables (2). » Ce souvenir, une fois fixé dans l'intelligence, nous permet d'attendre l'avenir d'après le passé, et devient une *anticipation* (πρόληψις).

A cette logique sensualiste vient se joindre de nouveau le matérialisme de Démocrite. Toute la réalité se réduit à des corpuscules matériels, inertes et inaltérables, dont la combinaison mécanique produit les phénomènes. L'atomisme d'Épicure diffère pourtant du système de Démocrite par la substitution du *hasard* à la *nécessité*. Pour expliquer la combinaison des atomes, Épicure se vit forcé de leur attribuer, outre leurs propriétés matérielles, un pouvoir qui dépasse la sphère de la pure inertie et de la pure matière, un élément actif et dynamique qui échappe à la nécessité des lois mécaniques : c'est le pouvoir de changer d'une quantité imperceptible la direction naturelle du mouvement, et cela en un point du temps et de l'espace absolument indéterminables et incertains. Cette sorte de hasard détruit la nécessité et se résout lui-même dans la spontanéité des atomes.

L'âme, atome subtil, possède le même pouvoir sous le nom de liberté, et par là elle peut se mettre à l'écart du tumulte extérieur, dans les régions sereines de la sagesse et de l'ataraxie. C'est d'ailleurs une pure liberté d'indifférence. Il n'en faut pas moins savoir gré aux Épicuriens d'avoir combattu d'une manière originale la croyance stoïcienne au déterminisme universel, en même temps que les doctrines religieuses du paganisme sur le destin (3). A quoi

1. Epicure naquit probablement à Athènes. Son père était grammairien, sa mère, magicienne ; tous deux, pauvres. Epicure se vante d'avoir philosophé dès sa douzième ou quatorzième année. Il déclare n'avoir jamais eu de maîtres de philosophie ; tout au moins a-t-il puisé une partie de sa philosophie dans les ouvrages des philosophes antérieurs, surtout de Démocrite. Après une jeunesse assez agitée, il se fixa, vers l'âge de trente-six ans, à Athènes, et ouvrit l'école de philosophie qu'il présida jusqu'à sa mort. Il enseignait au milieu des jardins, où se réunissaient en grand nombre tous ses disciples, ou plutôt ses amis : l'amitié des Epicuriens entre eux et pour leur maître est restée célèbre. Ce « héros déguisé en femme », suivant les paroles de Sénèque, supporta courageusement et en se vantant d'un parfait bonheur une maladie cruelle qui entraîna sa mort. (Diogène Laërte, X, 2, 3, 4.)

2. Diog., X, 33, 59. Lucrèce, II, 221. *Nec regione loci certa nec tempore certo.*

3. Voir sur Epicure l'ouvrage de M. Guyau : *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1 vol. in 8°.

servirait, disait Épicure, d'avoir détruit la peur des dieux, si c'est la volonté pour substituer à la volonté redoutable des divinités un destin plus redoutable et plus inéluctable encore ? « La volonté, dit Lucrèce, s'arrache à la fatalité : *fatis avulsa voluntas.* » Les Épicuriens combattent ainsi pour la liberté, à laquelle ils aspirent ; mais ils finissent par l'identifier avec le hasard.

Une fois délivré par la logique et la physique de la croyance à l'immatériel et au divin, de la religion qui nous menace comme un monstre terrible des hauteurs du ciel et enfin du destin ou enchaînement fatal des causes, imaginé par les philosophes, l'homme doit chercher le bien dans la nature même, et vivre conformément à la nature. Or la sensation, interrogée sur le bien, répond que le bien est le plaisir.

L'Épicurisme n'ose cependant placer le bien dans le « plaisir mobile » dont Platon a fait ressortir l'insuffisance, mais dans le « plaisir stable », dans la tranquillité absolue, l'*ataraxie*. Imitant la déclinaison spontanée de l'atome, la volonté dévie, se soustrait au destin et se met à l'écart : c'est là sa liberté. Épicure, par ses théories sur le « plaisir du ventre » ou de la nutrition, considéré comme la base physiologique des modes de sensibilité plus élevés, par sa doctrine de l'amitié réduite à l'habitude et à l'association des idées, par ses vues sur le contrat social et sur le progrès de l'humanité, est le prédécesseur des positivistes et des utilitaires modernes.

Les disciples d'Épicure vouèrent un véritable culte à leur maître, comme à un rédempteur qui avait délivré le monde des terreurs de la superstition religieuse. On célébrait le jour de sa naissance dans des réunions solennelles ; on portait son image vénérée sur des anneaux et des médailles, et Lucrèce adora presque comme un dieu celui qui avait brisé les idoles des dieux.

III. — LE STOICISME.

I. D'après les Stoïciens (1), toute substance est une force, dont

1. Le stoïcisme, ou philosophie du Portique, fut ainsi appelé du lieu où Zénon enseignait. Zénon naquit à Cittium, petite ville de l'île de Chypre. Son père, qui était marchand, lui rapporta un jour, en revenant d'Athènes, les ouvrages des socratiques, ce qui éveilla l'amour de Zénon pour la philosophie. Un naufrage lui ayant enlevé sa fortune, il vint à Athènes, et fréquenta l'école des cyniques ; mais sa pudeur morale se révolta contre la grossièreté de leur vie. Alors il erra pendant vingt ans d'école en école (Diog., XII, 4), jusqu'au moment où il en tint une lui-même dans la galerie qui, après avoir été autrefois le lieu de réunion des poètes, était alors déserte : ses disciples empruntèrent leur nom à cette galerie ou portique, Στοά. On

l'activité s'exprime par la *tension* ou l'effort. L'acte pur et immobile d'Aristote est aussi abstrait que l'Idée de Platon : ce qui est réel, c'est l'action dans le mouvement et le travail, l'action dans la nature et dans l'humanité (1).

Point de matière sans force, point de force sans matière ; point d'âme sans corps, point de corps sans âme ; au fond, corps et âme sont une même chose, la force agissant. L'abstraction seule sépare les éléments indivisibles de l'être (2).

Platon et Aristote ont donc eu tort, selon les Stoïciens, de considérer la raison des choses comme extérieure à la nature, et de poser dans une sphère à part soit les Intelligibles soit l'Intelligence. Sans doute il y a une raison des choses, une loi suivant laquelle le mouvement se développe, et il est vrai d'ajouter que cette raison des choses est la pensée, la Raison même. Mais il ne faut pas la séparer des choses qu'elle produit ; car, comme Héraclite l'avait compris, elle agit à l'intérieur de l'être et projette sa forme au dehors ; elle est cet être même. La Raison, *tendue* dans la matière, est l'élément actif qui en développe les puissances par une expansion graduelle, semblable à une semence qui contient à l'avance en son unité une succession indéfinie de formes.

Le Dieu des Stoïciens n'est que l'âme du monde (3) : mêlée au vaste corps qu'elle anime, elle se meut en lui, et en relie tous les membres par le lien indissoluble de la nécessité. *Causa pendet ex causa; privata ac publica longus ordo rerum trahit* (4). Tout découle de l'enchaînement infini des causes au sein de la cause universelle. Au reste, le destin est en même temps une provi-

prétend que Zénon, parvenu à un âge très-avancé, se donna lui-même la mort, d'après les principes de sa doctrine. L'austérité des mœurs de Zénon était passée en proverbe ; on raconte qu'après sa mort les Athéniens lui élevèrent des monuments portant cet éloge, que sa vie n'avait pas cessé de ressembler à sa philosophie. (Diog. Laerte, VII, 10.)

1. « On ne peut pas appeler le mouvement *imparfait*, sous prétexte qu'il « n'est pas acte ; car, au contraire, il est tout acte ; s'il offre succession et « progrès, ce n'est pas pour venir à l'acte, car il est déjà actuel, mais pour « produire cette œuvre extérieure qu'il laisse après lui. » (Simplicius, *in Categor. Aristotelis*, f. 3, b.) L'œuvre seule du mouvement passe donc de l'imperfection à la perfection, de la possibilité à la réalité ; mais le mouvement est dès l'abord parfait et tout acte : il est le principe suprême au delà duquel on ne peut remonter, et qui produit toutes choses dans la succession du temps. A l'origine de la nature est un acte éternel de mouvement, une éternelle *génération*, dans laquelle s'unissent d'une manière inséparable l'activité et la passivité.

2. Diog., VII, 34. Sext., IX, 11. Sén., *epist.* 65. Cic., *Acad.*, I, 6.

3. Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 45. Diog., VII, 148.

4. Sén., *De provid.*, 5.

dence, parce qu'au fond il est la raison intérieure à l'univers. Les Stoïciens n'admirent que cette divinité immanente au monde : ils divinisèrent l'effort universel.

II. Dans le grand monde est un monde plus petit, l'humanité, et dans l'humanité se retrouvent les deux éléments universels, matière et force, passion et action. Or, la raison ou volonté, luttant et se tendant contre la passion, c'est la vertu. La vertu contient le secret du monde.

La morale de Platon et celle d'Aristote avaient deux défauts communs et inséparables l'un de l'autre : en premier lieu, subordonnant l'individu à l'État, ces philosophes méconnaissaient la liberté intérieure de la personne humaine ; en second lieu, n'établissant les liens d'amitié et de philanthropie qu'entre les citoyens de l'État, ils ne donnaient à ces liens qu'une extension limitée et ne généralisaient point assez le titre d'homme. D'une part donc une idée insuffisante de l'individualité morale ; d'autre part, et pour la même raison, une idée insuffisante de l'universalité morale. Le progrès qui restait à accomplir, c'était de rétablir l'homme à la place du citoyen, et par cela même l'*humanité* à la place de la *cité*. Ce fut l'œuvre du stoïcisme.

Les Stoïciens cherchent d'abord dans l'individu même un principe de liberté intérieure qui puisse le soustraire aux coups de la fortune et des hommes. Ce principe, selon eux, c'est la volonté luttant et peinant, c'est l'effort, c'est le pouvoir sur soi-même, qui est indépendant de tout pouvoir extérieur. Il y a des choses qui dépendent de nous et il y en a qui ne dépendent pas de nous : voilà la distinction profonde sur laquelle repose toute la philosophie d'Épictète, en qui s'achève le stoïcisme. « Les choses qui dépendent de nous, dit-il, sont nos opinions, nos mouvements, nos désirs, nos inclinations, nos aversions, en un mot toutes nos actions. Celles qui ne dépendent point de nous sont le corps, les biens, la réputation, les dignités, en un mot toutes les choses qui ne sont point du nombre de nos actions. Les choses qui dépendent de nous sont libres par nature : rien ne peut ni les arrêter ni leur faire obstacle ; quant à celles qui ne dépendent pas de nous, elles sont faibles, esclaves, sujettes à mille obstacles et à mille inconvénients, et entièrement étrangères à l'homme. Souviens-toi donc que, si tu prends pour libres les choses qui de leur nature sont esclaves, et pour tiennes en propre celles qui dépendent d'autrui, tu trouveras partout des obstacles ; tu

seras affligé, troublé, et tu te plaindras des dieux et des hommes ; au lieu que, si tu prends pour tien ce qui t'appartient en propre et pour étranger ce qui est à autrui, jamais personne ne te forcera de faire ce que tu ne veux point, ni ne t'empêchera de faire ce que tu veux : tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne... La maladie, par exemple, est un empêchement du corps, et nullement de la volonté, à moins qu'elle-même ne le veuille. Je suis boiteux, voilà un empêchement pour mon pied ; mais pour ma volonté, point. Pour tous les accidents qui t'arrêteront, dis-toi la même chose ; et tu trouveras qu'ils sont toujours un empêchement pour quelque autre chose, non pour toi (1). » Voilà donc la volonté posée par Épictète en face de tout le reste, dans son inflexible liberté : l'individu reprend conscience de soi.

De là, par une conséquence capitale, dérive une idée entièrement neuve du bien, et qui, malgré les critiques auxquelles elle a donné lieu, marque un progrès considérable dans la vérité morale.

Avant le stoïcisme, on avait toujours plus ou moins placé le bien dans les *objets* de l'intelligence, dans l'intelligible suprême ou dans le suprême désirable ; les Stoïciens, revenant au *sujet* moral, à la personnalité maîtresse d'elle-même, placent le bien dans la volonté et seulement dans la volonté. « Notre bien et notre mal, dit expressément Épictète, ne sont que dans notre volonté. » Or, c'est là un principe essentiel de toute philosophie vraiment morale. Prodiguer le nom de bien à tout ce qui n'est pas la volonté bonne, la volonté morale, la moralité, c'est confondre le bien proprement dit, soit avec l'agréable ou l'utile, soit avec le vrai, soit avec le beau. Il n'y a de vraiment bon que la volonté bonne.

Il n'y a donc pas, selon les Stoïciens, d'autre vrai *bien* que la vertu, d'autre vrai *mal* que le vice. « La matière du bien et du mal, dit Épictète, c'est la volonté propre par laquelle chacun se dirige (2). » — « Où donc est le bien ? dans le choix volontaire. Où est le mal ? dans le choix volontaire. Où est ce qui n'est ni bien ni mal ? dans ce qui n'est point objet de choix. »

Le tort des Stoïciens, ce n'est pas d'avoir placé le vrai bien dans la liberté et la moralité. mais d'avoir représenté d'une ma-

1. Epictète, *Manuel*, I.
2. Epictète, *Dissertations*, III, 3. II, 16.

nière inexacte et la nature idéale de la liberté et la nature essentielle de la moralité.

Qu'est-ce en effet, à y regarder de plus près, que la liberté idéale des Stoïciens? Est-ce une véritable indépendance de la volonté se déterminant elle-même et par elle-même? Non; car l'homme ne saurait, d'après eux, se flatter de rien changer au destin, qui est la loi universelle. Quel moyen reste donc pour échapper à la nécessité des choses? S'identifier à elle. En effet, tant que la nécessité demeure extérieure à la raison et ne s'en fait pas accepter, elle est une contrainte et une servitude; mais si le sage, par sa raison, comprend la raison nécessaire des choses, et si, par sa volonté, il se confond avec la volonté qui produit tout, ne cesse-t-il pas d'être esclave pour partager l'empire de l'univers, et ne devient-il pas libre comme Dieu même? La nécessité comprise et voulue, c'est la liberté.

Par là, sans doute, les Stoïciens ont bien montré que la liberté et la nécessité se concilient dans une notion supérieure; mais, au lieu de subordonner la nécessité à la liberté, c'est encore la nécessité qu'ils ont placée à l'origine des choses. Or la vraie liberté ne consiste pas à consentir au destin, mais au contraire à n'y pas consentir et à le modifier.

Les Stoïciens n'en ont pas moins agrandi l'individualité humaine, et ils ont fait reposer le titre d'homme non sur le droit de cité, mais sur la liberté et la raison. Aussi, en même temps qu'ils comprenaient mieux la dignité de l'individu, ils comprenaient mieux l'universalité de la vérité morale: l'idée du bien devenait ainsi à la fois mieux déterminée et plus large.

Vivre conformément à sa nature, c'est vivre conformément à sa raison et par cela même à sa vraie volonté, puisque la volonté libre se confond avec la volonté raisonnable; mais la raison qui est en nous, qui est nous-mêmes, est aussi autre chose que nous-mêmes. La raison, en effet, est une et identique dans la diversité des personnes. L'action conforme à la raison acquiert donc un caractère universel: elle dépasse de l'infini la sphère de l'égoïsme particulier et se confond avec l'intérêt de tous. Il en résulte la doctrine de la fraternité humaine, déjà en germe dans Platon. La raison est la même chez les différents hommes; tous en ont leur part et tous l'ont tout entière. A ce titre, plus de distinction parmi eux: ils sont hommes par la raison, ils sont égaux comme hommes. L'identité du bien et de la raison, plaçant l'homme au-dessus des événements extérieurs, mettant toute sa valeur et

toute sa félicité en lui-même, fait disparaître les différences de race, de nationalité, de condition sociale, et consacre avec l'unité du genre humain l'égalité de tous les hommes devant la loi morale. La bienveillance, complétant la justice, relie les membres de la société par ce grand et noble amour que Cicéron, s'inspirant du Stoïcisme, appelait déjà *charité*, *caritas generis humani*. La notion du bien reçoit une extension sans cesse croissante : ce n'est plus ni l'intérêt particulier, ni l'intérêt national ; c'est l'intérêt de l'humanité et de la république universelle. « Je suis citoyen du monde, disait déjà Cicéron : *Civis sum totius mundi*. » Ce cosmopolitisme était commun à tous les Stoïciens. Non-seulement les hommes, mais encore tous les êtres, forment une même famille et comme les membres d'un même corps. La raison n'est pas seulement humaine, quelle que soit la généralité qu'on donne à ce mot : elle circule dans l'univers. De là un troisième sens de la maxime stoïcienne : Agis conformément à la nature tout entière (1), et que ta vie soit mêlée à celle du tout, *toti mundo te insere*. « O monde, disait Marc « Aurèle, j'aime ce que tu aimes. Donne-moi ce que tu veux ; « reprends-moi ce que tu récuses. Tout ce qui t'accommode m'ac« commode moi-même. Tout vient de toi ; tout est en toi ; tout « rentre en toi. Un personnage de théâtre dit : Bien-aimée cité « de Cécrops ! et moi, ne dirai-je point : Bien-aimée cité de « Jupiter ! » A cette hauteur, le sage est vraiment libre, parce qu'il ne fait plus qu'un avec l'universelle nécessité qui produit toutes choses.

Sur ce même principe de la raison qui constitue à la fois l'homme et l'univers, le Stoïcisme établit sa théorie du droit naturel. Ce sont les Stoïciens qui dégagèrent les premiers l'idée d'un droit inhérent à l'homme par cela seul qu'il est homme, indépendamment de la cité et de la religion. Ce droit, ils le firent reposer sur sa qualité d'être raisonnable. La science du droit, dit dans le premier livre du *De legibus* Cicéron s'inspirant du Stoïcisme, ne se tire pas des édits des préteurs ou de la loi des Douze tables, mais du fond même de la philosophie : *ex intimâ philosophiâ ;* or, la philosophie nous apprend qu'il y a dans tous les hommes une raison commune : cette raison est la loi. C'est la loi non écrite dont parlait Socrate, qui est née avec nous et en nous, que

1. Diog., VII, 100.

nous n'avons point reçue ni apprise, « qui n'est point autre à Athènes et autre à Rome. » De cette loi véritable les Stoïciens font émaner le vrai droit. Le droit est la raison universelle. Il est antérieur et supérieur aux législations, qui le consacrent, mais ne le font pas. La justice ne repose point sur les institutions et sur les lois des peuples. Si les volontés du peuple, ou des grands, ou des rois, établissaient le juste et l'injuste, elles pourraient rendre juste le brigandage, l'adultère, le parjure ; mais qu'importe que le tyran soit un seul homme, ou plusieurs, ou tous ? Ce qui est injuste demeure injuste, et là où il n'y a pas de justice, il n'y a pas de droit : « *Ubi non est justitia, ibi non potest esse jus.* »

Le Stoïcisme fonda la jurisprudence romaine et essaya de rapprocher le droit écrit du droit naturel. Les grands jurisconsultes de l'Empire, les Gaïus, les Paul, les Papinien, les Ulpien, les Modestus, furent tous élevés à l'école du Stoïcisme. Tous définirent le droit naturel « celui que la raison naturelle établit entre les hommes. » « L'intérêt civil, dit Gaïus, ne peut pas corrompre les droits naturels. » « Le contrat, selon Ulpien, tire son origine de l'affection réciproque et du désir de se rendre service ; car la société repose sur un certain *droit de fraternité* (1). » En même temps la valeur de l'individu et la dignité de la personne sont défendues contre les abus de la force et contre les abus de la loi même. « Il ne faut pas faire payer au fils innocent la peine du crime de son père. — Il vaut mieux laisser un crime impuni que de condamner un innocent (2). »

Cette idée du droit naturel et de la dignité humaine avait pour conséquence la condamnation de toutes les tyrannies et de toutes les servitudes, civiles ou politiques. « La servitude est un état contre nature », disaient les jurisconsultes mêmes qui, en vertu de prétendues nécessités, maintenaient encore la servitude dans les lois (3).

Déjà Zénon avait dit : « Il y a tel esclavage qui vient de la conquête, et tel autre qui vient d'un achat ; à l'un et à l'autre correspond le droit du maître, et ce droit est mauvais (4). » — « Des esclaves ! s'écrie Sénèque; dis plutôt des hommes. Des esclaves ! dis des camarades. Des esclaves ! dis des compagnons d'esclavage... Celui que tu appelles esclave est né de la même semence

1. *Digeste*, l. XVIII, v. II, c. 3.
2. Ulpien, *Dig.*, t. XIX, 5
3. *Institut.*, livre I, t. III, § 6.
4. Diog. Laert., VIII, I.

que toi, il jouit du même ciel, respire le même air, vit et meurt comme toi (1). » Quant à Épictète, il retourne avec vigueur contre Aristote ses propres arguments. « Il n'y a d'esclave « naturel » que celui qui ne participe pas à la raison ; or, cela n'est vrai que des bêtes et non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il n'a point en partage la raison et l'usage de la volonté. Que si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait légitimement à notre empire ; il serait un être égal et semblable à nous (2). » — « Nous ne devons pas, dit-il encore, vouloir aux autres hommes ce que nous ne voulons point pour nous-mêmes ; or, nul ne veut être esclave ; pourquoi donc se servir des autres comme d'esclaves? » Ainsi parlait l'ancien esclave devenu maître d'un empereur.

Par là, le Stoïcisme fondait le droit non sur un principe mystique, non sur une communauté d'origine historique ou religieuse, mais sur la nature humaine considérée comme ayant par elle-même et en elle-même un prix inestimable. Aussi les Stoïciens disaient-ils : L'homme est chose sacrée pour l'homme, *Homo res sacra homini.*

Le but de la morale individuelle ou sociale, c'est le souverain bien. En quoi consiste-t-il? dans la vertu, qui a son unique fin en elle-même. Selon Platon, la vertu n'était qu'un moyen pour arriver à un bien supérieur, mal défini. Selon Zénon, la vertu se suffit à elle-seule. L'âme universelle se meut pour se mouvoir ; de même l'homme de bien agit pour agir, lutte pour lutter et se développer ; la vertu, cette tension de l'âme raisonnable et active, trouve en elle-même sa propre satisfaction. *Gratuita est virtus, virtutis præmium ipsa virtus.*

Placer le suprême bonheur en dehors de la suprême excellence, c'est croire que le bonheur peut être un don du dehors, un accident extérieur, tandis qu'il est la jouissance intime attachée à la conscience de sa propre grandeur.

Si la vertu a sa fin en elle-même, le sage qui la possède ne peut plus rien demander au delà : se reposant dans la possession du bien parfait, il jouit de lui-même. Il est le seul libre, le seul savant, le seul riche, le seul roi, le seul maître de toutes choses. S'élevant comme Hercule au-dessus de l'humanité, il s'assimile et

1. Sénèque à Lucilius, lettre 78.
2. Arrien, *Dissertations d'Epictète,* VI, VIII, 10.

s'identifie à la Raison universelle. Sa perfection ne peut plus ni croître ni déchoir; toutes ses vertus n'en font qu'une. Tout ce qu'entraîne avec elle la perfection doit être affirmé du sage stoïcien, qui est l'homme divinisé.

Bien plus, l'homme a du mérite à être vertueux, les dieux n'en ont pas. L'homme ne doit sa perfection qu'à lui-même : c'est du pouvoir d'être sage et vertueux que l'homme est redevable à la divinité, non de sa sagesse et de sa vertu effectives. Il ne faut attendre la sagesse que de soi seul. « Le sage, dit Sénèque, ne doit à Dieu que la vie. Ce que nous nous devons à nous-mêmes l'emporte donc autant sur ce que nous devons aux dieux que le bien-vivre l'emporte sur le vivre. Objectera-t-on que les dieux sont les premiers auteurs de la sagesse elle-même? Mais les dieux en ont donné la capacité à tout le monde, la connaissance effective à personne. La sagesse, autrement, n'aurait plus ce qu'elle a de plus relevé, qui est de ne dépendre en rien de la fortune. Car ce qu'il y a en elle de précieux et d'inestimable, c'est qu'elle n'est pas un don, que chacun ne la doit qu'à soi seul, et qu'on n'a que faire de la demander à qui que ce soit. » Le Dieu parfait sans le vouloir, qui trouve pour ainsi dire en lui-même la perfection sans l'y avoir mise librement, est inférieur à la moralité libre et à la perfection volontaire du sage. « Il est un endroit, a dit Sénèque, par où le sage l'emporte sur Dieu; c'est que Dieu doit sa sagesse à sa nature, non à lui-même. » Le sage a donc, sur Dieu, toute la supériorité morale de la volonté libre sur la nature soumise à la nécessité.

Pourtant, alors même qu'il se divinise par la vertu, l'homme ne conserve-t-il pas cette possibilité de jouir et de souffrir inséparable de la condition humaine? n'est-il pas aussi affecté, du sein même de sa sagesse et de sa perfection, par l'imperfection des autres, par les vices et les injustices de la société? — Les Stoïciens, ne pouvant nier que le sage est encore accessible à la souffrance et exposé aux coupes de la fortune, n'avaient qu'une ressource pour conserver à la vertu humaine son caractère de souverain bien, c'était de placer au nombre des choses absolument indifférentes la douleur et le plaisir, la bonne et la mauvaise fortune. L'homme, en se perfectionnant, échappe à cette passivité qui se traduit par les mouvements passionnés de l'âme, par le plaisir et la douleur, par le désir et l'aversion, et en général par tous les troubles intérieurs : *perturbationes animi*. La sagesse en elle-

même est toute activité ; elle est, par rapport aux choses extérieures, *impassibilité* ou *apathie*. De là le devoir de détruire en soi toute sensibilité, toute passion, même celles qui semblent les plus généreuses. La pitié sensible, par exemple, en nous faisant éprouver le contre-coup de l'injustice, l'étonnement, en nous abaissant devant quelque chose de supérieur à nous-mêmes, altéreraient le calme intérieur de la sagesse et compromettraient la divinité de l'homme vertueux. Il faut en toute occasion secourir les autres parce que cela est bien et non parce que leurs souffrances nous font souffrir ; il faut condamner le mal par raison, et non par une indignation passionnée ; il ne faut s'étonner passivement de rien, parce que nous savons que tout a sa raison d'être.

Le Stoïcisme aboutit ainsi à placer le souverain bien dans une volonté concentrée en soi, qui, pour être libre, supporte la nécessité universelle et s'abstient de ce qui est contraire à cette nécessité : *Sustine et abstine.*

Il est du reste un moyen suprême d'échapper à la passivité extérieure et aux servitudes que la vie entraîne avec elle : c'est de mourir, et de mourir par un acte de volonté libre. Le suicide stoïque n'est pas un acte de lâcheté et de faiblesse ; ce n'est pas non plus un caprice arbitraire ; c'est la liberté s'affirmant elle-même en face de la nature, et montrant qu'elle ne relève que d'elle seule, soit qu'elle veuille vivre, soit qu'elle veuille mourir.

En résumé, Épicure et Zénon se posent également à eux-mêmes, dans une époque de trouble et de corruption croissante, le grand problème qui devait effacer alors tous les autres : « Où est le bien? » Et tous deux comprennent que le vrai bien doit être dans l'affranchissement, dans la liberté. Mais Épicure s'abandonne pour ainsi dire lui-même, cède aux circonstances pour n'être point accablé, fléchit pour n'être point brisé ; puis, dès qu'il le peut, il se met à l'écart de tout par un acte de liberté arbitraire et se contente du bonheur négatif de l'imperturbabilité ; Zénon se raidit contre les choses extérieures, — menaces de la fortune ou tyrannie des hommes ; — il leur oppose l'effort d'une volonté qui, dans les tourments et la mort même, se sent plus noble que ce qui la tue et triomphe en succombant. Bien plus, consentant par sa raison à l'universelle raison des choses, il trouve dans l'acceptation de la nécessité une suprême liberté.

Les Épicuriens et les Stoïciens admettent que c'est la liberté qui fait la personne; seulement ils cherchent la liberté même

moins dans la région de la volonté que dans celle de la nature, et ils la conçoivent sous la forme des phénomènes extérieurs, qui nous apparaissent tantôt comme fortuits et imprévus, tantôt comme fatals et liés les uns aux autres ; dès lors, cette liberté ne peut plus être comprise que de deux manières : ou comme une volonté consciente de son indétermination arbitraire, ou comme une volonté consciente de sa détermination nécessaire ; la première se perd dans le hasard, la seconde dans la nécessité : c'est toujours une liberté physique ou logique, plutôt qu'un idéal de liberté vraiment morale.

IV. — NOUVELLE ACADÉMIE ET PROBABILISME. — SCEPTICISME EMPIRISTE.

La nouvelle Académie, qui succéda à l'ancienne fondée par Platon, est une réaction du scepticisme contre le dogmatisme des Épicuriens et surtout des Stoïciens. Le maître de cette école, Arcésilas, ne se contentait pas de dire avec Socrate : « Je sais que je ne sais rien. » Il ajoutait : « Cela même, je ne le sais pas d'une science certaine. » Ni les sens, ni l'esprit ne saisissent la réalité absolue ; il faut donc, dans la théorie, suspendre son jugement, dans la pratique se contenter du *probable*. De là le nom de *probabilisme* donné à cette doctrine.

Carnéade reproduit, en l'exagérant, la même doctrine, et s'exerce, comme les sophistes, à plaider le pour et le contre. Étant allé à Rome, il y fit deux discours, le premier jour en faveur de la justice, le second jour en faveur de l'injustice.

Le scepticisme empiriste pousse le doute plus loin encore que la nouvelle Académie. C'est pour ainsi dire le positivisme de l'antiquité, représenté surtout par des médecins et des savants, pour lesquels les phénomènes seuls ont une valeur : Énésidème, Agrippa, Sextus l'empirique (Ier et IIe siècle après Jésus-Christ).

On ne saurait conclure des phénomènes aux causes, comme des signes aux choses signifiées ; car, pour comprendre un signe, il faut déjà connaître la chose signifiée : le signe et ce qu'il signifie se supposent mutuellement ; mais comme, par hypothèse, nous ne connaissons point les causes en elles-mêmes, les phénomènes ne sauraient nous faire reconnaître ce que nous ne connaissons aucunement. On ne peut donc conclure que des

phénomèmes aux phénomènes, des apparences aux apparences; on ne peut saisir que leurs rapports de succession ou de simultanéité dans le temps. Le médecin Sextus l'Empirique (1) développe cette thèse dans une longue série d'arguments toujours subtils et parfois profonds.

V. — PHILOSOPHIE LATINE. LUCRÈCE, CICÉRON ET SÉNÈQUE.

Rome n'a point de philosophie originale. Lucrèce, dans son *De naturâ rerum,* emprunte à Épicure ses doctrines et les expose en vers enthousiastes. Il y ajoute pourtant des vues qui semblent plus personnelles sur le développement et les progrès de l'humanité, sur la lutte des êtres pour la vie et sur ce qu'on appellera plus tard la sélection naturelle. Sa poèsie est toute pénétrée de l'esprit scientifique des modernes.

Cicéron, dans la métaphysique, incline vers le probabilisme de la nouvelle Académie ; en morale, il adopte un stoïcisme mitigé par les doctrines platoniciennes et péripatéticiennes. Sa morale, fondée tout entière sur l'idée de l'*honorable, honestum,* est trop une morale de patricien ; toutefois, elle abonde en vues élevées et en nobles préceptes ; il prononce pour la première fois le beau mot de *caritas humani generis.* Dans la jurisprudence, Cicéron est un des premiers qui aient appliqué la philosophie au droit : une de ses maximes essentielles est l'idendité du droit et de la justice : *ubi non est justitia, ibi non potest esse jus.* Enfin, dans la politique, Cicéron emprunte aux Grecs, principalement à Aristote et à Polybe, des idées qu'il développe et perfectionne. Son idéal politique est une république tempérée, qui lui semble « un gouvernement mixte, formé du mélange des trois autres ». Dans ce gouvernement, le principe des institutions monarchiques, celui de l'aristocratie et celui de la démocratie lui paraissent réconciliés de manière à produire une balance ou, comme on dira plus tard, une *pondération* des pouvoirs. Cette constitution parfaite lui semble réalisée dans la république romaine, avec ses consuls, son sénat et son assemblée populaire. Cicéron se contente ici un peu trop facilement de la réalité et ne place pas assez haut son idéal.

1. Les médecins *empiriques* n'admettaient que les résultats observés dans les expériences particulières, et rejetaient toute méthode générale, différant en cela des *méthodistes.*

Sénèque adopte le stoïcisme et en soutient les principes avec une subtilité souvent éloquente. Il écrit de belles pages sur les esclaves, sur les jeux du cirque, sur l'amitié, sur les vertus stoïques. Dans ses *Lettres à Lucilius*, il se montre un directeur de conscience souvent profond, un moraliste toujours austère et cependant capable de rendre justice aux sectes opposées, même à Épicure, qu'il cite souvent. Mais l'originalité philosophique lui fait défaut et ses dissertations trop déclamatoires nous montrent plutôt les lambeaux d'un système qu'un système fortement lié.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, liv. II. ch. VI.—Pyrrhon, 107. Epicure, 107. Fragments de la lettre d'Epicure à Ménécée, 108. Zénon, 110. Cléanthe, 111. Hymne de Cléanthe, 111. Arcésilas, 112. Carnéade, 112. — Ch. VII. *La philosophie à Rome*. — Lucrèce, 113. Lutte d'Epicure contre la superstition, 113. Déclinaison des atomes, 114. La liberté humaine, 114. Formation du monde, 115. La destruction et la génération, loi de la matière, 116.—Cicéron, 117. La loi naturelle, 117. L'immortalité. Le songe de Scipion. Condamnation du suicide. Harmonie des sphères. Divinité des âmes, 118. Le gouvernement démocratique, 120. — Sénèque, 122. L'âme du sage est divine. 122. Ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger, 122. Le sage et Jupiter, 122. Notre mal n'est pas au dehors, il est au dedans de nous, 123. Doctrine de Sénèque et des stoïciens sur la mort volontaire ou le suicide, 123. VI. L'égalité entre les hommes, 124. Les esclaves, 124. Il faut s'éloigner de la foule. Les jeux du cirque, 126. — Ch. VIII. *Les nouveaux stoïciens*. — Epictète, 127. Louange à Dieu, 127. Utilité des épreuves, 128. Réponse aux objections tirées du mal, 128. Il n'y a de mal dans le monde que pour ceux qui le font, 128. L'homme, citoyen du monde et fils de Dieu, 129. Nous portons un dieu en nous, 130. Dieu nous a confiés à nous-mêmes, 131. Faut-il rendre le mal pour le mal? 131. Marc-Aurèle, 132.

CHAPITRE HUITIÈME

L'école d'Alexandrie. — Plotin et ses successeurs.

I. — THÉOLOGIE DE PLOTIN.

Philon, chef de l'école juive d'Alexandrie, est le prédécesseur du néo-platonisme grec et du christianisme. — L'école grecque d'Alexandrie, dans l'étude de Dieu, distingue la théologie affirmative et la théologie négative. La première affirme du suprême principe, sous une forme éminente, tout ce qu'il y a de positif dans ses effets, dans ses œuvres ; la seconde nie de Dieu tout ce qui convient aux autres êtres, comme étant inférieur à sa perfection. — Dieu est l'unité absolue ou le bien absolu ; tout ce qui implique une relation, une diversité, une différence, ne saurait lui être attribué proprement. — En conséquence, 1° Dieu est supérieur à la pensée; il est plus que la pensée, car la pensée implique une dualité d'objet et de sujet. — Dieu n'en a pas moins une ineffable intuition de lui-même. — 2° Dieu est supérieur à l'être ; il est plus que l'être, car l'être proprement dit, ou l'essence, est quelque chose de définissable et de borné. — Ce n'est pas à dire que Dieu ne soit rien, il est au contraire selon les Alexandrins, la réalité absolue.

II. — PROCESSION EN DIEU. LA TRINITÉ.

L'unité divine n'est pas stérile ; car la fécondité est en raison de la perfection. Dieu engendre donc ; mais comment les autres réalités *procèdent*-elles de son sein? — Dieu n'engendre ni par besoin, ni par désir, ni par hasard, ni par nécessité, ni par liberté d'indifférence. — Il engendre par nature, et comme sa nature est le bien même, il engendre parce qu'il est bon. — De la perfection absolue procèdent d'abord les êtres les plus voisins de cette perfection, et Dieu engendre le meilleur avant le pire. Conséquemment, le premier-né de Dieu doit être aussi voisin de lui qu'il est possible : c'est l'Intelligence éternelle. — L'intelligence éternelle, à son tour, engendre un principe aussi voisin d'elle-même qu'il est possible : l'âme éternelle. — Ce sont les trois termes de la Trinité alexandrine : le Bien, l'Intelligence, l'Ame. — Ces termes sont inégaux.

III. — PROCESSION DANS LE MONDE ET RETOUR DU MONDE A DIEU OU CONVERSION.

L'âme divine engendre le monde, c'est-à-dire les âmes diverses qui animent toutes choses. C'est une descente à des degrés d'existence de plus en plus bas, de telle sorte qu'il n'y ait aucun vide dans l'univers et que tout le possible soit réalisé. — Les âmes, une fois produites, se retournent, se *convertissent* vers le principe qui les a engendrées. Tout est soumis à cette loi du *retour* à Dieu ou de la conversion vers Dieu. — L'âme humaine revient à Dieu par les vertus pratiques et par la vertu contemplative. — La contemplation a pour objet la vérité, puis la beauté. — Nature de la beauté : elle est l'idée visible, l'esprit animant la matière. Magnifiques pensées de Plotin sur le beau. — La contemplation suprême est celle de l'extase ou de l'amour du bien. Description de l'extase par laquelle l'âme perd en Dieu sa pensée inférieure pour y retrouver une intuition supérieure, son essence humaine pour y re-

trouver une vie toute divine. — Caractère religieux de la philosophie alexandrine.

IV. — SUCCESSEURS DE PLOTIN ET ÉCOLE D'ATHÈNES.

Les successeurs de Plotin sont Porphyre et Jamblique, puis, plus tard, l'école d'Athènes, dont le chef est Proclus. — Théorie originale de la Providence dans Proclus. — Que la Providence divine ne consiste pas dans un acte de prévision, mais dans un acte antérieur et supérieur à la prévision même. L'Unité absolue de Dieu, étant supérieure à la nécessité de l'intelligence et de la prévision, contient en elle nos libertés sans les détruire.

I. — THÉOLOGIE DE PLOTIN.

L'École juive d'Alexandrie eut pour principal représentant Philon, le *Platon juif*, né l'an 30 avant Jésus-Christ. Philon combine la Bible et les doctrines orientales avec la philosophie grecque ; il est tout à la fois le prédécesseur du néo-platonisme de Plotin et du christianisme des Pères. Il formule la doctrine de la Trinité et celle de l'émanation ; il distingue en Dieu « le Père, le Verbe médiateur, et l'Esprit saint qui remplit toute chose et se communique sans s'amoindrir » ; il représente les âmes émanant de l'âme divine, qui se communique « comme un flambeau communique sa lumière à un autre sans la perdre lui-même ». On a justement appelé Philon le père des Pères de l'Église.

L'École grecque d'Alexandrie s'inspire aussi de lui en partie. Plotin, principal maître de cette école et disciple d'Ammonius Saccas (1) distinguait, d'après Platon, la théologie affirmative et la théologie négative, la première qui affirme du suprême Principe, sous une forme éminente, tout ce qu'il y a de positif dans ses effets, intelligence, bonheur, justice, etc. ; la seconde qui nie de Dieu tout ce qui convient aux autres êtres, comme étant in-

1. Plotin, né à Lycopolis en Egypte, vers l'an 205 après Jésus Christ, fut disciple d'Ammonius Saccas à Alexandrie, et professa ensuite la philosophie à Rome, pendant vingt-cinq ans. Son école jouissait d'une grande renommée, et fut fréquentée par l'empereur Julien lui-même ainsi que par l'impératrice. Plotin, qui ne se décida à écrire qu'à cinquante ans, laissa en mourant (270) cinquante-quatre traités que son disciple Porphyre publia en six *séries de neuf traités*, ou *Ennéades*. M. Bouillet en a donné une traduction française. Sur l'Ecole d'Alexandrie, voir Ritter, t. III, Zeller, Vacherot (*Histoire de l'Ecole d'Alexandrie*. 3 vol. in-8), J. Simon (*l'Ecole d'Alexandrie*. 2 vol. in-8), Ravaisson (*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, tome II), et notre *Philosophie de Platon*, tome II.

digne de sa perfection. La raison suprême de tout, en effet, doit être et n'être pas tout.

Les Alexandrins considèrent le point de vue de la négation comme supérieur à celui de l'affirmation, parce qu'il exprime mieux l'infinie distance qui sépare la cause première de ses effets. Aucun attribut compréhensible pour notre intelligence ne peut convenir à Dieu rigoureusement. « L'Un est toutes « choses, dit Plotin, et n'est aucune de ces choses (1). » « Quand « vous avez eu l'intuition du Premier Principe, ne dites pas qu'il « est ou n'est pas *cela*; sinon vous le feriez descendre au nombre « des choses dont on dit qu'elles sont *ceci* ou *cela*; or, le Premier « est au-dessus de toutes ces choses. »

Plotin est conséquent à ces principes quand il déclare le Bien-Un supérieur à l'intelligence, ἐπέκεινα τοῦ νοῦ. On en a conclu que le Dieu de Plotin était une chose morte, sans pensée, sans conscience, sans vie. Ce n'est point là la vraie théorie de Plotin. Si son Dieu n'est point la pensée, c'est parce qu'il est *plus que la pensée*, non parce qu'il lui est inférieur. Que servirait, dit Plotin, la pensée proprement dite au premier principe? « La pensée « est donnée à ce qui a besoin de se retrouver soi-même par « la conscience de soi ; mais quel besoin l'œil aurait-il de voir « la lumière, s'il était lui-même la lumière? » Et de même, que servirait la conscience, la réflexion sur soi, à ce qui est toujours indivisiblement en soi et avec soi? Le précepte « Connais-toi toi-même, » c'est-à-dire, Réfléchis sur toi-même, ne s'adresse pas à l'Un. L'Un n'a que faire de se contempler. Il a plus que la connaissance, plus que la contemplation. « N'allez pas croire, en « effet, que, parce que l'Un ne se pense pas, il y ait pour cela « ignorance en lui. L'ignorance suppose un rapport; elle consiste « en ce qu'une chose n'en connaît pas une autre. Mais l'Un, étant « seul, ne peut ni rien connaître ni rien ignorer; étant avec soi, « il n'a pas besoin de la connaissance de soi. »

Toutefois, s'il est inexact de dire que Dieu se pense, il est encore plus faux de dire purement et simplement qu'il ne se connaît pas. Car il possède une *supra-intellection* éternelle (ὑπερνόησις ἀεὶ

1. Par *toutes choses*, il n'entend pas une *somme*, un total, comme il le dit lui-même, mais la perfection de chaque chose qui se confond avec la perfection de toutes les autres choses. La perfection de la pensée, par exemple, se confond avec la perfection de l'amour; aussi vous ne pouvez plus l'appeler proprement la pensée, ce qui semblerait l'opposer aux autres choses, telles que l'amour.

οὖσα). « Il a une *intuition simple de lui-même par lui-même* « (ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν) ; mais, comme il n'y a aucune « distance, aucune différence dans cette intuition qu'il a de lui- « même, que peut être cette intuition, sinon Lui? » « Il faut avoir « de l'indulgence pour notre langage : en parlant de Dieu on est « obligé, pour se faire comprendre, de se servir de mots qu'une « *rigoureuse exactitude* ne permettrait pas d'employer. Avec « chacun d'eux, il faut sous-entendre *en quelque sorte* (1). »

Plotin n'a pas seulement élevé son Dieu au-dessus de l'intelligence : il l'a élevé au-dessus de l'être. Ici encore, il faut bien comprendre Plotin. Selon lui, le Dieu supérieur à l'être n'est pas pour cela un néant. Plotin prend le mot *être* dans la même acception que le mot *essence*, qui indique une forme déterminée de l'être, objet borné d'une définition. Dieu, supérieur à la définition, est aussi supérieur à l'essence (2).

II. — LA PROCESSION EN DIEU : LA TRINITÉ.

Plotin écarte avec soin tout mode de génération qui rabaisse-

1. *Ennéades*, VI, VIII, 16. VI, VII, 41. VI, IX, 6. VI, VIII, 16. VI, VII, 38. VI, VIII, 13.

2. « Les anciens ont dit, mais en termes énigmatiques, que Dieu est « supérieur à l'essence. Voici dans quel sens il faut interpréter cette « assertion. Dieu est au-dessus de l'essence, parce qu'il engendre l'es- « sence. Ainsi, même EN TANT QU'IL EST, *il ne comporte point ce qu'on « exprime par le verbe* IL EST (τὸ ἐστί). » (VI, VIII, 19.) — Dieu n'en est pas moins, selon Plotin, la réalité suprême. « *Que le Premier existe, dans le « sens où nous disons qu'il existe, nous le voyons par les êtres qui sont après « lui.* » « Sans doute ce principe n'est aucune des choses dont il est le « principe : il est tel qu'on n'en saurait affirmer rien, ni l'être, ni l'es- « sence, ni la vie ; mais c'est qu'il est supérieur à tout cela. » (VI, VIII, 11.)
De même Dieu est supérieur tout à la fois à la puissance et à l'acte d'Aristote, comme enveloppant la puissance dans l'acte même, et par conséquent la puissance active ou productrice. Là est l'originalité du Platonisme alexandrin. Cette conciliation de l'acte et de la puissance, séparés par Aristote, est le point culminant de la théologie néoplatonicienne. Sous ce principe obscur et mystérieux de la puissance, que Platon et Aristote appelaient la matière et qui semblait s'opposer à Dieu, Plotin croit reconnaître Dieu même dans son actualité la plus parfaite. Dès lors le mot de puissance prend un sens nouveau, qu'il gardera toujours : il désigne la puissance active de l'être qui peut tout parce qu'il est lui-même la perfection de toutes choses. « Le Premier, dit expressément « Plotin, est la puissance de toutes choses, non dans le sens où l'on dit « que la matière est en puissance, pour indiquer qu'elle *reçoit*, qu'elle « pâtit ; mais dans le sens opposé, pour dire que l'Un *produit*. » (V, III, 15.)

rait la majesté divine. Dieu n'engendre pas par besoin, car il se suffit à lui-même. Dieu n'engendre donc pas par désir, ni par un amour qui envelopperait le désir. « L'Un n'a pu rien désirer; « s'il eût désiré, il eût été imparfait, puisqu'il n'eût pas possédé « encore ce qu'il désirait. »

Puisque ce n'est pas par besoin, est-ce donc par hasard que Dieu engendre? « Mais il est impossible d'attribuer au hasard la pro- « duction des êtres, ainsi engendrés d'une manière conforme à la « raison. »

Dirons-nous alors que Dieu engendre par nécessité? « Dieu « n'est pas soumis à la nécessité, mais il est lui-même pour les « autres êtres la Nécessité et la Loi. »

Reste à dire que Dieu a engendré librement. — Oui, sans doute, il y a liberté en Dieu, si on entend par là l'indépendance absolue d'une nature au-dessus de laquelle il n'existe rien et qui est le principe de toutes choses, y compris la nécessité même. Mais, si on entend par liberté le pouvoir de choisir après délibération entre deux contraires, entre le bien et le mal, comment attribuer à Dieu cette prétendue puissance, qui n'est qu'une puissance défaillante? « Vous dites que Dieu n'est pas libre de faire le bien et « n'est pas tout-puissant, parce qu'il ne saurait faire le mal! « Mais, en Dieu, la puissance ne consiste pas à pouvoir les con- « traires; c'est une puissance constante et immuable, dont la « perfection consiste précisément à ne pas s'écarter de ce qui est « bon : car pouvoir les contraires est le caractère propre de l'être « incapable de se tenir toujours au meilleur. » Cette volonté de Dieu n'est pas indifférente, mais éternellement déterminée au bien, qui est Dieu même, qui est la volonté même. De sorte que son acte est tout à la fois libre et nécessaire; ou plutôt il n'est ni libre ni nécessaire au sens humain de ces expressions. Si la volonté de Dieu est *déterminée*, et déterminée d'une *manière unique*, « ce n'est pas par l'effet de la nécessité; car la nécessité n'existait « pas avant lui. »

Dieu, selon Plotin, a donc engendré par une volonté souverainement indépendante, qui est lui-même et qui se confond avec sa nature. Aussi est-ce dans la nature la plus intime de Dieu qu'est le secret de la génération. Secret ineffable, que nous devons cependant, dit Plotin, nous efforcer de concevoir et d'exprimer par une voie indirecte.

1. *Enn.*, VI, VIII, 10. *Ib.*, 10. *Ib.*, VI, VIII, 10. *Ib.*, 9.

Sans doute, Dieu n'a pas besoin du monde ; mais il n'a pas non plus besoin de demeurer unique et solitaire. Il n'a aucune raison de ne pas créer, et il a au contraire une raison de créer ; raison qui n'est point une nécessité supérieure au Bien, mais une nécessité identique au Bien même. Le Bien produit parce qu'il est le Bien (1).

Ainsi Plotin, comme Platon, place la raison du monde dans la bonté de Dieu, mais dans une bonté qui semble encore tout intrinsèque, identique à la perfection, et qui n'est pas, à proprement parler, la bienveillance, l'amour. Plotin s'approche parfois très-près de cette idée d'une bonté bienveillante et aimante. S'il exclut de son Dieu l'amour, c'est qu'il entend par l'amour un désir et un besoin ; mais il admet en Dieu l'*absence d'envie ;* Dieu ne veut pas le mal d'autrui, dit-il avec Platon. — Donc il veut le bien des autres êtres, c'est là une idée voisine de la première. — Et pourtant ce n'est pas cette *bienveillance* que Plotin aperçoit surtout en Dieu, mais plutôt le Bien intrinsèque : il ne s'élève pas jusqu'à une idée claire de l'identité entre la Perfection idéale et l'Amour.

Il en résulte que la *procession* néoplatonicienne semble se confondre avec l'émanation orientale. Le Dieu des Chrétiens engendre et crée par amour et par liberté ; le Dieu de Plotin engendre par nature, et par quelque chose de supérieur à la liberté comme à la nécessité : il produit par son *existence* même. Néanmoins, on a beaucoup exagéré la différence des deux doctrines. Le fond dernier de la pensée de Plotin, c'est que Dieu doit avoir engendré par une raison suprême, qui est à la fois *amour, liberté, nécessité,* qui par conséquent n'est aucune de ces choses, et qui enfin ne diffère pas de Dieu même.

Voyons maintenant ce que Dieu va engendrer. Enveloppant

1. « Nous voyons que tout ce qui arrive à la perfection ne peut se reposer stérilement en soi-même, mais engendre et produit. Non-seulement « les êtres capables de choix, mais encore ceux qui sont privés de réflexion « et même d'âme, font participer, autant qu'ils le peuvent, les autres êtres « à ce qui est en eux : ainsi le feu émet de la chaleur, et la neige du « froid ; les sucs des plantes tendent à communiquer leurs propriétés. « Toutes choses dans la nature imitent le Principe premier en engendrant « pour arriver à la perpétuité et manifester leur bonté. Comment donc « celui qui est souverainement parfait, qui est le Bien suprême, resterait-il « renfermé en lui-même, comme si un sentiment de jalousie l'empêchait « de faire part de lui-même, ou comme s'il était impuissant, lui qui est la « puissance de toutes choses ? » (V, I, 6, 7.)

dans sa réalité tout le bien possible et réalisable, Dieu le communiquera par degrés à des êtres qui ne pourront l'égaler : voilà le principe d'où part Plotin. Mais cette communication va-t-elle se faire en commençant par l'inférieur pour produire ensuite le supérieur, ou va-t-elle commencer par le supérieur pour descendre peu à peu à l'inférieur ? Dans le premier cas, Dieu produirait immédiatement la matière, puis l'âme, l'intelligence et l'amour, toutes choses dont l'évolution constitue le développement historique du monde, la réalisation progressive du divin dans la nature et l'humanité. Ce progrès de la matière à Dieu se trouve bien dans Plotin, mais à la fin et non au commencement. Comment en effet le premier objet de la pensée et de l'activité divine, le premier produit de Dieu, serait-il l'imperfection radicale ? Dieu serait donc réduit à commencer par le plus imparfait ? Il semble à Plotin que le premier effet de la fécondité divine doit être aussi parfait qu'il est possible, et par conséquent aussi près de Dieu qu'une chose peut l'être. S'il en est ainsi, le Bien devra engendrer, du sein de son inaltérable perfection, un être qui ne différera de lui-même qu'infiniment peu, qui sera seulement distinct de lui sans en être séparé. Cet être est le Fils. Mais, outre le Bien et son fils, on peut concevoir encore un degré de perfection immédiatement inférieur aux deux premiers. Ce degré peut être réalisé sans que les deux premiers y perdent rien ; il vaut donc mieux qu'il le soit, et il le sera. C'est l'Ame ou Esprit. Cet être qui diffère infiniment peu du « premier-né », sans pourtant se confondre avec lui, engendrera à son tour le monde ; et ainsi de suite, jusqu'aux dernières limites du bien communicable, jusqu'au degré le plus infime de l'être et de la perfection. Telle est la *procession* des êtres.

Est-ce tout, et le possible est-il épuisé ? — Pas encore. Ce dernier degré, ce minimum de perfection auquel nous sommes arrivés, ne restera pas tel qu'il est ; car il y a au-dessus de lui un degré de perfection réalisable pour lui-même et déjà réalisé dans le principe immédiatement supérieur. Le dernier des êtres va donc se retourner vers celui qui l'engendre et le précède, se rendre semblable à lui, se suspendre et s'unir à lui. Par là il se perfectionnera, et, remontant de degré en degré, se *convertira* vers le Bien-Un. Ce mouvement de conversion et d'amour se retrouve à tous les degrés de l'être. Dès le premier degré, le Fils, à peine engendré, se retourne vers le Père et rentre dans son sein ; en même temps, il engendre l'Ame ou Esprit, qui

se retourne aussitôt vers son principe générateur. Ainsi descendent et montent tous les biens engendrés, sortant et ne sortant pas du Bien générateur, existant en lui, vivant en lui, toujours portés par son sein fécond. Considéré dans cette descente infinie, qui s'annule elle-même à tous les degrés par une ascension infinie, le produit du Bien est digne de son producteur : tout le bien possible est épuisé, le mieux se réalise dans tous les sens, et le mal ne semble plus être qu'une ombre fugitive qui s'évanouit dans la lumière du bien.

Ainsi, à vrai dire, Plotin croit devoir admettre deux mondes produits par Dieu : l'un déjà réalisé, le monde céleste des *hypostases* ou substances divines, l'autre se réalisant sans cesse dans la nature et l'humanité ; l'un descendant et l'autre ascendant. D'une part la *procession* ou πρόοδος, d'autre part la *conversion* ou ἐὸοος.

La procession en Dieu produit la trinité divine. Le premier-né de Dieu, nous l'avons dit, est l'Intelligence. « De même « que la vue du ciel et de l'éclat des astres fait chercher et « concevoir leur auteur, de même la contemplation du monde « intelligible et l'admiration qu'elle inspire conduisent à en « chercher le Père; on se dit alors : Quel est celui qui a donné « l'existence au monde intelligible ? Où et comment a-t-il engen- « dré cet Intellect si pur, ce FILS si beau, qui tient de son PÈRE « toute sa plénitude ? Ce principe suprême n'est lui-même ni in- « tellect, ni *fils* ; il est supérieur à l'Intellect, qui est *son fils*. « L'Intellect, son fils, est après lui, parce qu'il a besoin de rece- « voir de lui son intellection et la plénitude qui est sa nourriture; « il tient le premier rang après Celui qui n'a besoin de rien, pas « même d'intellection (1). »

L'Intelligence, à son tour, procède et engendre l'Ame. L'Ame « est le *verbe* et l'*acte* de l'Intelligence, comme l'Intelligence est « le verbe et l'acte de l'Un. »

Telle est la Trinité alexandrine, dans laquelle les trois hypostases ou substances sont inégales sous le rapport de l'antériorité métaphysique, bien qu'elles soient toutes trois éternelles. La pre-

1. III, VIII, 10. On a dit que, quand Plotin appelait la première hypostase le Père, il entendait seulement, comme Platon, le père du monde. On voit par ce passage combien cette opinion est erronée. L'Un est le Père ; le Verbe, l'Intellect, le Λόγος est le Fils, comme dans la théologie chrétienne.

mière est le Dieu de Platon; la seconde, le Dieu d'Aristote; la troisième, le Dieu des Stoïciens (1).

III. — PROCESSION DANS LE MONDE ET CONVERSION DU MONDE VERS DIEU.

En passant de l'Ame divine au monde, on passe de l'infini au fini (2).

La génération de l'Ame divine a épuisé le possible en fait de choses intelligibles et éternelles; mais il reste le monde sensible que renferme la puissance de l'Ame, et qu'elle produit.

Sur la Providence et l'optimisme, Platon et Plotin sont d'accord. La réponse originale de Plotin au problème du mal, c'est que, étant donné un être imparfait dont nous regrettons l'imperfection, il suffit de regarder avant lui et après lui pour voir réalisée la perfection que nous voudrions trouver en lui-même. En premier

1. Toutes trois sont inséparables, quoique distinctes. L'Intelligence aime le Bien, son père; et l'Ame, à son tour, aime l'Intelligence. Et il n'y a pas là, selon Plotin, trois Dieux, mais un seul Dieu. Ou plutôt le Bien est Dieu, l'Intelligence et l'Ame ne sont que divines; elles sont les expansions immédiates, éternelles, libres et nécessaires de la puissance de Dieu. « Qu'on s'imagine un centre; autour de ce centre un cercle lumineux qui « en rayonne, puis autour de ce cercle un second cercle lumineux aussi, mais *lumière de lumière* (φῶς ἐκ φωτός). » — Cette expression se retrouvera dans le symbole de Nicée. — « Le centre est le Bien; le premier cercle, inséparable du centre, est l'Intelligence; le second, inséparable du précédent, est l'Ame. » Dans ces trois hypostases se retrouvent l'éternité, l'immensité, l'universalité, l'*infinité*. — Ce terme d'*infini*, que Platon réservait à la matière, Plotin l'applique à Dieu même, pour désigner une puissance sans limites et par là même sans détermination particulière; les termes d'*infini* et de *défini*, qui s'opposaient avant Plotin, sont ramenés à l'unité, comme l'acte et la puissance : désormais on dira l'*infinité de Dieu*. — Mais, malgré ces caractères, les deux hypostases engendrées n'en sont pas moins inférieures à leur principe; parce que, si ce dernier a pu leur communiquer l'éternité, l'immensité et l'infinité, il n'a pu leur communiquer l'unité absolue ou l'absolue perfection, qui n'est pas seulement divine, mais qui est Dieu.

2. Plotin s'efforce de séparer profondément de la *procession* des deux hypostases la *descente* des âmes et la production du monde. L'Un est un foyer de lumière; l'Intelligence et l'Ame sont les deux cercles lumineux qui en sont inséparables; mais le monde sensible est un cercle obscur par lui-même, qui emprunte toute sa clarté au rayonnement de l'Ame. La procession et le retour des trois principes universels, — l'Un, l'Intelligence et l'Ame, — s'accomplit sans mouvement dans l'éternité; la descente et l'ascension des âmes particulières dont se compose le monde s'accomplit avec une réelle mobilité dans l'espace et le temps.

lieu, la procession fait que tout être imparfait sort d'un être plus parfait, qui a réalisé déjà l'idéal du genre ; en second lieu, tout être imparfait, par la conversion, tend à devenir et deviendra aussi parfait que l'être dont il est le produit ; il deviendra même plus parfait encore, sans autres limites à son progrès que la perfection absolue. Ainsi, dans les deux sens, derrière lui et devant lui, l'idéal de cet être est réalisé ; regretter l'imperfection de cet être, ce serait regretter son existence présente, et de plus empêcher sa perfection à venir. L'optimisme de Plotin s'étend par là dans deux directions : il remplit de tout le bien possible la ligne descendante de la *procession* qui fait sortir les uns des autres tous les degrés de perfection, et la ligne ascendante du *retour* qui fait remonter l'imparfait au parfait. L'univers, à le voir en son ensemble, dans son passé, son présent et son avenir, redevient l'image aussi parfaite que possible du monde idéal. Si le mal y subsiste actuellement, il diminue sans cesse par la loi universelle du *progrès* ou de l'amour.

Comment a lieu ce progrès, cette conversion universelle, ce retour vers l'Un ? « Le Bien se porte, pour ainsi dire, vers les « profondeurs les plus intimes de lui-même, s'aimant lui-même, « aimant la pure clarté qui le constitue, étant lui-même ce qu'il « aime, et se donnant par là l'existence à lui-même (1). » C'est cet amour du Bien pour lui-même qui est le principe de l'amour dans les autres êtres et qui produit l'universel retour à Dieu.

« Par une des parties de nous-mêmes, nous touchons à Dieu, « nous nous y unissons, nous y sommes en quelque sorte suspen- « dus ; nous sommes édifiés en lui (2), quand nous nous tournons « vers lui (3). »

La loi du retour se manifeste par le progrès de la connaissance et de l'amour, et par le terme commun où ils viennent se résumer, l'*extase*. A la vie pratique succède la vie contemplative, et à celle-ci la vie divine.

Quel est d'abord l'objet propre de la vie contemplative ? — Platon et Aristote l'ont dit : c'est la vérité, c'est la beauté, deux choses identiques. La vie contemplative est celle de la science et de l'art.

1. VI, VIII, 16.
2. Cette métaphore jouera un très-grand rôle dans la théologie chrétienne.
3. V, I, 11.

La théorie du beau, dans Plotin, est des plus profondes. Le beau est la forme dominant la matière et l'assujettissant à sa propre unité : c'est le reflet de l'âme dans le corps, de l'intelligence dans l'âme (1). Pourquoi la lumière est-elle belle ? Parce qu'elle est ce qu'il y a de plus incorporel dans les corps, et comme l'âme de la matière (2). Dans toute beauté sensible, l'âme reconnaît quelque chose d'intime et de sympathique à sa propre essence ; elle l'accueille et se l'assimile (3). Étant d'une nature supérieure aux êtres sensibles, sitôt qu'elle aperçoit au dehors un être identique ou du moins analogue à son essence, elle se réjouit et s'exalte ; elle se replie sur elle-même et sur son essence intime; il semble qu'elle se reconnaît et se retrouve dans les objets extérieurs, et qu'elle prend par là conscience de tout ce qu'elle contient. Les harmonies que font les voix donnent à l'âme le sentiment des harmonies qui sont en elle; en entendant ces harmonies au dehors, la beauté lui en devient plus sensible (4). « Quand les « sens aperçoivent dans un objet la forme qui enchaîne, unit et « maîtrise une substance sans forme et par conséquent d'une « nature contraire à la sienne, alors l'âme, réunissant ces élé- « ments multiples, les rapproche, les compare à la forme indivi- « sible qu'elle porte en elle-même, et prononce leur accord, leur « affinité, leur sympathie avec ce type intérieur (5). » La forme étant le principe de la beauté, le corps est beau par la forme de l'âme, et l'âme par la forme de l'intelligence, et l'intelligence, qui est la forme même (6), est la beauté même. Au-dessus, ce n'est plus le beau, mais le principe du beau, c'est-à-dire le bien.

Le beau ne s'adresse à l'intelligence que pour l'entraîner au-dessus d'elle-même. « On éprouve à sa vue un sentiment d'admi- « ration, un doux saisissement, un transport de désir et d'amour. « Tels sont les sentiments que doivent éprouver et qu'éprouvent « en effet pour les beautés invisibles presque toutes les âmes, mais « celles surtout qui sont naturellement les plus aimantes (7). » Est-ce par elle-même, est-ce par elle seule que la beauté a le pouvoir d'exciter ainsi l'amour ? Ou plutôt, par delà la lumière de la beauté, n'apercevons-nous pas le foyer dont elle émane et qui lui

1. *Enn.*, I, VI, 1, 2.
2. *Ib*, 3.
3. *Ib.*, 3.
4. *Ib.*, 3.
5. *Ib.*, 2.
6. *Ib*, 9.
7. I, VI, 4.

donne le charme de sa grâce ? La beauté est dans la forme, elle est la forme même ; mais, tandis que le regard de l'intelligence embrasse cette forme de la beauté, l'âme en franchit les limites et aspire à un principe supérieur ; car partout où l'âme voit encore une forme, elle sent qu'il y a quelque chose au delà à désirer (1) : sous le fini elle devine et entrevoit l'infini. Si l'objet propre de l'intelligence est le beau, l'objet propre de l'amour est le *bien*. Le beau, nous voulons seulement le contempler ; le bien, nous voulons nous unir à lui. « L'objet suprême du « désir est le plus désiré et le plus aimé, précisément parce qu'il « n'a aucune figure ni aucune forme ; l'amour qu'il inspire est « sans mesure et sans bornes, parce que son objet lui-même n'en « a pas ; il est infini, parce que la beauté de son objet dépasse « toute beauté... Puissance génératrice de tout ce qui est beau, « c'est le bien qui donne à la beauté sa fleur (2). » Déjà Platon avait compris que la beauté véritable est pure et sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines. Mais ce n'est pas assez de lui retirer toute forme sensible : il faut selon Plotin l'élever au-dessus des formes intelligibles elles-mêmes, des essences et des Idées. Seul, l'infini peut suffire à cet amour infini qui inquiète nos âmes ; or, l'infini est sans forme, « non « qu'il en manque, mais parce qu'il est le principe d'où les « formes intelligibles dérivent (3). » « L'intelligible ne devient « désirable que quand le Bien l'illumine et le colore pour « ainsi dire, donnant à ce qui est désiré les grâces et à ce « qui désire les amours. Avant de ressentir l'influence du Bien, « l'âme n'éprouve aucun transport devant la beauté de l'in« telligence : car cette beauté est morte tant qu'elle n'est pas « illuminée par le Bien. Mais, dès qu'elle ressent la douce cha« leur du Bien, elle prend des forces, elle s'éveille et elle ouvre « ses ailes ; et, au lieu de s'arrêter à admirer l'Intelligence, qui « est devant elle, elle s'élève à un principe plus haut encore. Car, « tant qu'il y a quelque chose de supérieur à ce qu'elle possède, « elle monte, entraînée par l'attrait naturel qu'elle a pour Celui « qui inspire l'amour ; elle franchit la région de l'Intelligence, et « elle s'arrête enfin au Bien, parce qu'il n'y a plus rien au delà (4).

1. VI, VII, 32.
2. *Enn.*, VI, VII, 32.
3. *Ibid.*
4. Thomassin cite ce passage avec une admiration sans réserve. « *Quo non video quid pulchrius, quid magnificentius dici possit ad summi boni laudem.* » (*Dogm. theol.*, I, 167, 168.)

« Tant qu'elle contemple l'Intelligence, elle jouit assurément « d'un noble et magnifique spectacle, mais elle ne possède pas « encore pleinement ce qu'elle cherche. Tel est un visage qui ne « peut attirer les regards malgré sa beauté, parce qu'il y manque « le charme de la grâce. Le beau est en effet plutôt ce quelque « chose qui resplendit dans la proportion que la proportion « même, et c'est là proprement ce qui se fait aimer. Pourquoi la « beauté brille-t-elle de tout son éclat sur la face d'un vivant, et « n'en voit-on après la mort que le vestige, alors même que les « chairs et les traits ne sont pas encore altérés ? Pourquoi, entre « plusieurs statues, les plus vivantes paraissent-elles plus belles « que d'autres mieux proportionnées? Pourquoi un animal vivant « est-il plus beau qu'un animal en peinture, ce dernier eût-il « d'ailleurs une forme plus parfaite? C'est que la forme vivante « nous paraît plus désirable, c'est qu'elle a une âme, c'est qu'elle « est plus conforme au Bien ; c'est enfin que l'âme est colorée « par la lumière du Bien, qu'éclairée par lui elle en est comme « plus éveillée et plus légère, et qu'à son tour elle allége, elle « éveille et fait participer du Bien, autant qu'il en est capable, le « corps dans lequel elle réside (1). »

Rien d'incomplet ne peut nous suffire : unis en partie au Bien, nous voulons le tout. Aussi, au-dessus des joies tranquilles de l'art que procure la contemplation du beau, il y a cette inquiétude de l'âme, ce sentiment de l'infini et du sublime, qui nous arrache à nous-mêmes, au monde extérieur, et jusqu'au monde intelligible. Notre vraie patrie est l'Unité suprême ou la plénitude du Bien. « Fuyons, fuyons dans cette chère patrie ! — Mais comment « fuir ? comment échapper ? — se demande Ulysse dans cette ad- « mirable allégorie qui nous le représente échappant à tout prix « à l'empire magique de Circé ou de Calypso, sans que le plaisir « des yeux ni le spectacle des beautés corporelles puisse le rete- « nir sur ces bords enchantés. Notre patrie, notre père à nous « sont aux lieux que nous avons quittés. Comment y revenir ? « Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire ; ils ne sau- « raient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Pour « revoir cette chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux « de l'âme en fermant les yeux du corps (2). »

1. VI. VII, 22.
2. I, VI, 8.

Le Bien, en effet, est présent à l'âme ; nous ne « sommes point « séparés de lui, nous n'en sommes point distants... Mais c'est en « l'Un que nous respirons, c'est en lui que nous subsistons (1). » Il est au fond de notre pensée comme un principe supérieur à la pensée même. Demande-t-on par quelle intuition on peut saisir ce qui dépasse l'intelligence ? Nous le saisissons, répond Plotin, par ce qui lui ressemble en nous-mêmes (2) ; car il y a en nous quelque chose de lui, ou plutôt il est présent à toutes les choses qui participent de lui. Supposez qu'une voix remplisse l'immensité ; en quelque endroit que vous prêtiez l'oreille à cette voix, vous la saisirez tout entière sous un rapport, non tout entière sous l'autre rapport (3). Parce que Dieu échappe à notre connaissance, il ne nous échappe pas complétement. Nous l'embrassons assez pour énoncer quelque chose de lui sans l'énoncer lui-même, semblables aux hommes qui, transportés par l'enthousiasme, sentent qu'ils ont en eux quelque chose de supérieur à toute parole et même à toute pensée (4).

Pour parvenir à cet état d'enthousiasme qui nous unit au Bien, il faut que l'intelligence se *dépasse elle-même* (5). Aucun effort du raisonnement ne saurait nous donner la vision de Dieu. « Nous ne devons donc pas chercher ainsi la lumière divine, mais « attendre en repos qu'elle nous apparaisse, et nous préparer à la « contempler, de même que l'œil attend, tourné vers l'horizon, « le soleil qui va se lever au-dessus de l'Océan (6). » La pensée ne sert, par ses opérations imparfaites, qu'à nous élever peu à peu à la hauteur d'où il est possible de découvrir Dieu : « Alors, « soulevés comme par le flot de l'intelligence, et emportés « par la vague qui se gonfle, de sa cime tout à coup nous « voyons (7). »

« Mais ce n'est pas hors d'elle-même que l'intelligence contemple « ainsi la lumière intelligible. Elle ressemble plutôt à l'œil qui, « sans considérer une lumière extérieure et étrangère, est sou-

1. 'Εμπνέομεν καὶ σωζόμεθα. VI, IX. Cf. Saint Paul : « Il n'est pas loin de chacun de nous, puisque c'est en lui que nous vivons, que nous sommes mus et que nous sommes, puisqu'il nous donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » (*Actes*, XVII, 2.)
2. III, VIII, 8.
3. *Ibid.*
4. V, III, 14.
5. III, VIII, 8. Cf. Saint Augustin : « Ipsa sibi anima sileat, et *transeat se non cogitando.* » (*Confess.*, IX, 10.)
6. V, V, 8.
7. VI, VII, 36.

« dainement frappé par une clarté qui lui est propre, ou par un « rayon qui jaillit de lui-même et lui apparaît au milieu des té- « nèbres (1). » — « Le mot même de vision ne paraît pas conve- « nir ici ; c'est plutôt une extase, une simplification, un abandon « de soi, un désir de contact, une parfaite quiétude, enfin un « souhait de se confondre avec ce que l'on contemple dans le « sanctuaire (2). » Le but de l'amour, en effet, ce n'est pas seulement la vision, mais l'union. L'âme, nous le savons, peut se contenter de voir le beau ; mais, pour le bien, elle en veut être remplie ; elle veut faire un avec lui, elle veut devenir le bien même (3).

Cette union avec Dieu, qu'on nomme *extase*, supprime en nous la pensée proprement dite, non par défaut et anéantissement, mais par plénitude et infinité. Nous faisons mieux que penser : nous aimons ; nous faisons mieux qu'aimer : nous possédons le bien et en jouissons. Ou, si l'on veut, nous pensons, nous aimons, nous jouissons, mais à un tel degré que ce n'est pas plus pensée qu'amour, pas plus amour que jouissance : ce n'est rien de tout cela, et c'est tout à la fois. « L'âme ne voit Dieu « qu'en confondant, en faisant évanouir l'intelligence qui réside « en elle ; ou plutôt *c'est son intelligence première qui voit* (4). » « L'intelligence a deux puissances : par l'une, qui est la *puissance* « *propre de penser*, elle voit ce qui est en elle ; par l'autre, elle « aperçoit ce qui est au-dessus d'elle, à l'aide d'*une sorte d'intui-* « *tion* et de perception. Le premier mode de contemplation est « propre à l'intelligence qui possède encore la raison, le second « est l'intelligence transportée d'amour. Or, c'est quand le nectar « l'enivre et lui ôte la raison que l'âme est transportée d'amour et « qu'elle s'épanouit dans une félicité qui comble tous ses vœux.

1. Cf. Thomassin, *Dogm. th.*, I, 335. *Tactu quodam arcano et intestino Deum contrectamus.*
2. VI, IX, 12.
3. VI, VII, 34. Cf. Bossuet, *Élévations à Dieu :* « Alors nous serons réduits à la parfaite unité et simplicité..... Dieu, uni au fond de notre être et se manifestant lui-même, produira en nous la vision bienheureuse *qui sera en un sens Dieu même,* lui seul en étant l'objet comme la cause; et par cette vision bienheureuse il produira un éternel et insatiable amour, qui ne sera encore autre chose en un certain sens que Dieu même vu et possédé ; et Dieu sera tout en tous, et tout en nous-mêmes, un seul Dieu uni à notre fond, se produisant en nous par la vision, et se consommant en un avec nous par un éternel et parfait amour. Alors s'accomplira notre parfaite unité en nous-mêmes et avec tout ce qui possédera Dieu avec nous. »
4. VI, VII, 35.

« Mieux vaut alors pour elle s'abandonner à cette ivresse que de « demeurer plus sage (1). Quand l'âme obtient ce bonheur et que « Dieu vient à elle, ou plutôt manifeste sa présence, parce que « l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est « embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui « par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont initiés, elle le « voit tout à coup apparaître en elle : plus d'intervalle, plus de « dualité, tous deux ne font qu'un; impossible de distinguer « l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence ; c'est l'inti- « mité de cette union qu'imitent ici-bas ceux qui aiment et qui « sont aimés en cherchant à se fondre en un seul être. Dans cet « état, l'âme ne sent plus son corps ; elle ne sent plus si elle vit, « si elle est homme, ou quoi que ce soit au monde ; car ce serait « déchoir que de considérer ces choses, et l'âme n'a pas alors le « temps ni la volonté de s'en occuper : quand, après avoir cher- « ché Dieu, elle se trouve en sa présence, elle s'élance vers lui et « *elle le contemple au lieu de se contempler elle-même*... Quelle « félicité est alors la sienne, c'est ce dont ceux qui ne l'ont pas « goûtée peuvent juger jusqu'à un certain point par les amours « terrestres, en voyant la joie qu'éprouve celui qui aime et qui « obtient ce qu'il aime. Mais ces amours mortelles et trompeuses « ne s'adressent qu'à des fantômes ; ce ne sont pas ces apparences « sensibles que nous aimons véritablement : elles ne sont pas le « bien que nous cherchons. Là-haut seulement est l'objet véri- « table de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et « nous identifier, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par « l'enveloppe de la chair... Telle est la vie des dieux ; telle est « aussi celle des hommes divins et bienheureux : détachement de « toutes les choses d'ici-bas, dédain des voluptés terrestres, fuite « de l'âme vers Dieu, qu'elle voit seul à seul (2). »

Notre âme est encore si imparfaite et si esclave du monde sensible, qu'elle craint, en allant ainsi à Dieu, d'aller vers le non-être. « Toutes les fois que l'âme s'avance vers celui qui est sans forme, « ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé « [c'est-à-dire délimité et fini] et parce qu'il n'a point reçu, pour « ainsi dire, l'empreinte d'un titre distinctif, elle s'en écarte parce « qu'*elle craint de n'avoir devant elle que le néant*. Aussi se « trouble-t-elle et se hâte-t-elle de redescendre, se laissant en

1. *Ibid.*
2. VI, VII, 33; IX, 9, 11.

« quelque sorte tomber, jusqu'à ce qu'elle rencontre un objet « sensible, sur lequel elle s'arrête et s'affermit. » C'est pourquoi la félicité de l'extase continuelle n'est point de ce monde (1). Le séjour permanent de l'âme en Dieu est la destinée des âmes pures qui n'ont rien gardé du corps : « Essences libres et incorporelles, « elles résident là où est l'essence, l'être et le divin, c'est-à-dire « en Dieu (2). » Là s'accomplit et s'achève, par un mouvement inverse de la procession, le retour à l'Unité.

On voit quel sentiment religieux anime cette philosophie de Plotin profonde et subtile, à laquelle les Pères de l'Église feront de si nombreux emprunts. Le défaut de la philosophie néoplatonicienne, c'est l'abus de l'abstraction métaphysique, la confusion des entités avec les réalités, des hypothèses les plus aventureuses sur l'infini, l'absolu, le parfait, avec des certitudes. Plotin, comme Platon, est tellement épris de l'idéal du bien qu'il conclut sans preuve de sa beauté et de sa bonté à son existence. Il décrit son Dieu et sa Trinité comme s'il avait habité le ciel ; ce n'est plus de la science ou des hypothèses raisonnées et scientifiques ; ce sont des rêveries mystiques, un poëme de théologie orientale. De plus, en ce qui concerne la nature de l'homme, Plotin n'a pas eu une conscience assez claire de la volonté et de son autonomie. Par cela même l'idéal de l'amour vraiment libre demeure obscur dans sa philosophie, et avec cet idéal, celui de la bonté véritable.

V. — SUCCESSEURS DE PLOTIN. — ÉCOLE D'ATHÈNES. PROCLUS.

I. La théorie néoplatonicienne ne semble pas avoir été notablement modifiée par Porphyre. Avec Jamblique, l'esprit du véritable Platonisme se perd. A la métaphysique chrétienne les Alexandrins avaient opposé la métaphysique de Platon; à la religion chrétienne ils voulurent opposer la théurgie, c'est-à-dire l'art d'exercer une action sur la volonté des dieux et de se les rendre favorables. Dès lors, les théories métaphysiques donnèrent lieu à des extravagances ; principalement celle de l'Unité divine et celle de la multiplicité idéale en Dieu. L'unité divine, qui n'é-

1. VI, IX, 3, 10.
2. IV, III, 24.

tait point abstraite chez Plotin, devint une abstraction chez les néoplatoniciens dégénérés. L'extase, qui n'était autre chose pour Plotin que l'acte le plus élevé de la raison revenant à son origine, de l'*intelligence première*, — état réservé aux âmes pures dans une autre vie et plus idéal que réel, — se changea en une pratique superstitieuse et mensongère dont le résultat était la stupeur et la folie.

II. Les théories alexandrines sont mises en une lumière nouvelle et parfois régénérées par l'école d'Athènes.

Proclus insiste sur l'Unité absolue du Bien qui réside au delà de l'intelligence et de l'être, et il applique la même conception à la Providence, dont il propose une théorie originale. Selon lui, la Providence est plus que l'intelligence conservant le monde : sa vraie source est dans l'Unité suprême du bien. L'Un connaît toutes choses d'une connaissance supra-intellectuelle, dans l'unité d'où elles dérivent, c'est-à-dire en lui-même : ainsi, ce qui est divisé et multiple existe et est entendu dans son principe d'une façon indivisible et simple, sous la forme de l'unité ; ce qui est indéterminé et incertain est connu d'une manière certaine et déterminée. Nos actes libres eux-mêmes, sans cesser d'être libres, sont soumis dans l'Unité à une prévision ineffable. Il y a donc dans l'Un une prédétermination des choses antérieures à la vision de l'intelligence proprement dite : c'est ce qu'exprime le mot de *Providence* (1).

1. *Commentaire du Parménide*, VI, 47. *De Providentiâ*, I, 15.

Voir dans nos *Extraits des Philosophes*, liv. II, ch. IX. *Ecole d'Alexandrie*. — Plotin, 139. Le beau, 139. La beauté sensible. — La nature, ses caractères, 139. Comment nous jugeons la beauté sensible en la comparant à la beauté intérieure, 140. La beauté morale, 141. Le bien suprême, principe de la beauté et de l'amour, 144. Comment on arrive à la vision du bien suprême, 142. Dieu, 145. De la création, 146. Prosopopée du Monde affirmant la Providence divine, 146. Comment l'âme voit Dieu, 147. L'extase, 147.

CHAPITRE NEUVIÈME

Philosophie chrétienne.

I. — MÉTAPHYSIQUE DES PHILOSOPHES CHRÉTIENS.

I. DIEU CONÇU COMME BIEN SUPRÊME. — Les principes de la philosophie platonicienne et aristotélique se retrouvent dans la philosophie chrétienne, élevés à une puissance nouvelle et conciliés avec les autres doctrines grecques et orientales. — La Bible, Philon, Plotin et Platon sont les principales sources de la philosophie chrétienne. — Analogie de la conception platonicienne du Bien supérieur à l'intelligence et à l'essence avec la conception chrétienne du Père incompréhensible et ineffable. Témoignages de Justin, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Grégoire de Nazianze, d'Athanase, de Denys l'Aréopagite et de saint Augustin.

II. DIEU CONÇU COMME RAISON SUPRÊME. — La méthode d'induction platonicienne et la théorie des idées sont adoptées par les chrétiens. — La raison divine ou le Verbe, λόγος, contient éminemment les idées de toutes choses. — La Raison ou le fils procède du père éternellement, sans qu'il y ait infériorité du fils par rapport au père.

III. DIEU CONÇU COMME ESPRIT SUPRÊME. — Platon avait conçu l'âme divine comme intermédiaire entre la Raison divine et le monde. Les chrétiens conçoivent cette âme comme égale à la Raison divine et à l'Unité divine. — Dieu s'aime lui-même : il est amour ou charité, il est esprit. — Dieu aime le monde et le crée par liberté et amour. Changement accompli dans la théorie de la création. Substitution du bien libre au bien nécessaire.

II. — MORALE DES PHILOSOPHES CHRÉTIENS.

I. THÉORIE DE LA CHARITÉ. — La charité est l'amour de Dieu et l'amour de tous les hommes en Dieu. — La charité est le suprême principe de la morale. — Elle est le souverain bien.

II. THÉORIE DE LA LIBERTÉ. — La charité est libre en essence. — Difficultés nées du rapport de la liberté et de la grâce. Effacement de l'idée de liberté.

III. THÉORIE DE LA SOCIÉTÉ. — La société fondée sur l'autorité, non sur le droit proprement dit. — Question de la liberté religieuse ; question de l'esclavage ; question de la propriété.

Les principes essentiels de la philosophie platonicienne et aristotélique se retrouvent dans la philosophie chrétienne, élevés à une puissance nouvelle et conciliés avec les autres doctrines grecques ou orientales. Les livres saints, Philon, Plotin et Platon, sont les

principales sources de la philosophie chrétienne. Soit directement, soit indirectement par Philon et Plotin, Platon exerça sur le christianisme l'influence la plus incontestable. Les Pères grecs l'avouent eux-mêmes (1). Ce christianisme compréhensif des premiers Pères ne pouvait manquer de fondre peu à peu en une même doctrine philosophique et religieuse toutes les théories éparses chez les anciens philosophes.

I. *Dieu conçu comme le Bien suprême.* — Le point culminant de la philosophie platonicienne était la conception d'un Bien suprême identique à l'unité, supérieur à l'essence et à l'intelligence ; telle est aussi la conception la plus élevée de la philosophie chrétienne : Dieu, considéré dans l'absolu de son être, est incompréhensible et ineffable (2).

1. « Tout ce qui a été enseigné de bon par tous les philosophes nous « appartient, à nous chrétiens, dit saint Justin. (*Apologie*, I, 51.) Tous les « hommes participent au Verbe divin, dont la semence est implantée dans « leur âme... C'est en vertu de cette raison séminale, dérivant du Verbe, « que les anciens sages ont pu, de temps à autre, enseigner de belles vé« rités... Car tout ce que les philosophes ou les législateurs ont dit ou « trouvé de bon, ils le devaient à une vue ou connaissance partielle du « Verbe. Socrate, par exemple, connaissait le Christ d'une certaine ma« nière, parce que le Verbe pénètre toute chose de son influence... Voilà « pourquoi les doctrines de Platon ne sont pas tout à fait contraires à « celles du Christ, bien qu'elles ne soient pas absolument semblables... « Tous ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, bien qu'ils aient « été regardés comme athées : tels étaient Socrate et Héraclite chez les « Grecs, et parmi les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie, « ainsi que beaucoup d'autres. » Cf. Saint Clément d'Alex., *Strom.* I, c. IX, p. 348 : « Semblables aux bacchantes qui ont dispersé les membres de « Penthée, les diverses sectes de philosophie, soit grecque, soit barbare, « éparpillent en fragments l'indivisible lumière du Verbe divin. »

2. « Aucun nom, dit saint Justin (*Apol.*, I, 46 ; II, 8, 10, 13, 14), ne convient au principe suprême de l'univers. *Dieu*, le *Père*, le *Créateur*, le *Seigneur*, ne sont pas des noms qui définissent son essence, mais de simples qualifications tirées de ses bienfaits et de ses œuvres. » (*Apol.*, I, 44 ; II, 94.) De même, pour Tertullien, « Dieu en soi est caché et inaccessible ; il s'est révélé par le Verbe, comme le soleil, trop éclatant pour être vu dans sa substance même, se laisse apercevoir dans ses rayons. » (*Adv. Prax.*, p. 14.) C'est la célèbre comparaison du VI[e] livre de la *République*. « Dieu, dit à son tour saint Clément d'Alexandrie, étant indémontrable, n'est point objet de science. » (*Strom.* IV, p. 135.) On n'arrive à concevoir cet « abîme » que par abstraction, c'est-à-dire par l'élimination complète de tous les attributs des êtres créés, et particulièrement des attributs physiques. (Ch. V. p. 582.) « De cette façon, si on ne peut dire ce qu'il est, on peut du moins savoir ce qu'il n'est pas. Le nom qui lui convient le mieux, l'Un, ne définit pas son essence, mais exprime seulement la simplicité absolue de sa nature. Les autres dénominations sont toutes empruntées aux rapports que Dieu soutient avec les choses. Lorsqu'on en vient à considérer Dieu sous ce point de vue, on lui attribue la bonté. » (*Ibid.*, I, XVII,

« Dieu, dit saint Athanase, est au-dessus de toute essence « et de la conception humaine, parce qu'il est la bonté et la « beauté transcendante. Il est bon, ou plutôt il est la source de la « bonté (1). » « Fin de toute chose, s'écrie saint Grégoire de « Nazianze, tu es un, tu es tout et tu n'es aucun, n'étant ni un « ni tout. » Saint Augustin, tout nourri de la pensée de Platon et des platoniciens, conçoit l'Unité identique au Bien comme le terme de la pensée. Par cette force intérieure et secrète qui s'appelle la raison, nous divisons et nous unissons pour connaître. « Soit que je divise ou que je réunisse, c'est l'unité que j'aime et « que je veux. Quand je divise, c'est pour avoir l'unité pure, et « quand je réunis, c'est pour l'avoir totale (2). » Il y a donc une Unité, principe de l'unité en toutes choses et objet suprême de la raison ; car les deux procédés de la dialectique, analyse et synthèse, ne sont autre chose que la recherche de l'unité. L'Un et le Bien sont un seul et même principe. « Enlevez tel ou tel bien « particulier, et voyez le Bien même si vous pouvez; ainsi vous « verrez Dieu, qui n'est pas bon par un autre bien, mais qui est « le *bien de tout ce qui est bon*. Nous ne dirions pas qu'une chose « est meilleure qu'une autre en jugeant avec vérité, si nous « n'avions pas la notion du Bien en soi imprimée dans nos âmes, « sur laquelle nous réglons nos approbations et nos préférences. « Ainsi il faut aimer Dieu, non tel ou tel bien, mais le Bien « même. Il faut chercher pour l'âme un bien autour duquel elle « ne voltige pas pour ainsi dire par la pensée, mais auquel elle « s'attache par l'amour... Ce bien n'est pas loin de chacun de « nous : en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous « sommes (3). »

369.) Pour Origène comme pour saint Clément, le principe suprême est « l'Unité absolue, incommunicable, incompréhensible, supérieure à toute intelligence, à toute vie, à la vérité, à la sagesse, à l'essence même et à l'être défini. » (*C. Cels.*, VII, 38. *In sanct. Joh.*, II, 18. *De princ.*, I, 3, 5.) En même temps cette Unité est le Bien. Le bien n'est pas pour Dieu, comme pour la créature, un simple attribut ; il est la nature même de Dieu. Et si Dieu est bon, il *est* dans un sens supérieur à l'être des créatures ; car le bien et l'être véritable sont identiques, et le mal est la même chose que le néant. (*In sanct. Joh.*, c. II, p. 7.) La créature participe de l'être au même degré que du bien. — On reconnaît là le principe fondamental du platonisme.

1. *C. Gent.*, 2. *De incarn. Verbi*, 3.
2. *De ordine*, I, p. 581 (édit. Gaume).
3. *De Trinit.*, VIII, 3. — Dans les livres du faux Denys l'Aréopagite, l'influence platonicienne et même néoplatonicienne est plus évidente que partout ailleurs. Il n'est aucun des termes les plus hardis de Plotin qui ne

On le voit, la méthode platonicienne d'élimination, qui aboutissait à la conception d'un Dieu supérieur à la pensée et à l'essence, se retrouve tout entière dans la philosophie chrétienne, et s'y combine avec la conception théologique de Dieu le Père, principe ineffable et incompréhensible.

II. *Dieu conçu comme la Raison suprême*. — La dialectique platonicienne n'était pas une méthode purement négative : en même temps qu'elle concevait Dieu comme une perfection inaccessible en soi, elle le concevait aussi comme une perfection communicable, où seraient éternellement subsistantes et éternellement entendues les raisons de toutes choses. Sous ce rapport, la dialectique avait pour terme la Raison universelle, c'est-à-dire le Verbe, le Λόγος. Tel est aussi, dans la philosophie chrétienne, le second aspect sous lequel Dieu apparaît à notre intelligence.

Les *Idées* platoniciennes sont explicitement dans Clément d'Alexandrie. D'après lui, la nature propre du Verbe est d'être le type de toutes les idées, la raison suprême de toutes les vérités, le centre d'union de toutes les puissances (1). Le Père est l'unité absolue, le Fils est l'unité dans la pluralité ; cette pluralité intelligible le rend accessible à la démonstration, tandis que le Père est ineffable (2).

soit accepté par Denys, et même exagéré encore. D'après lui, Dieu n'est pas seulement ineffable et inintelligible; il est encore supra-ineffable et supra-inintelligible. (*De divinis nominibus*, II, 4.) Il n'est pas parfait, mais supra-parfait ; il n'est pas Dieu, mais archi-Dieu. Il n'est ni puissance, ni vie, ni lumière, ni essence; il n'est même, à proprement parler, ni unité, ni divinité, ni bonté. (*Theol. myst.*, V, 7.) Dieu est supérieur à toutes les contradictions de la pensée humaine ; aussi peut-on l'appeler l'essence inessentielle, l'intelligence inintelligible, la parole ineffable. Il est l'indétermination supra-essentielle (*De div. nom.*, I), l'absence de raison, de pensée, de nom. « De là vient que les théologiens ont préféré s'élever « à Dieu par la voie des locutions négatives. » (*De div. nom.*, XIII.) — « Ces négations ne signifient nullement qu'il y ait en Dieu la privation « de ce qu'elles nient, mais au contraire excès et plénitude. En Dieu « seul l'absence de substance est la substance infinie, l'absence de vie « est la vie suprême, l'absence de pensée est la suprême sagesse. » (*De div. nom.*, IV.) — « Comme si le marbre renfermait des statues innées: « la main de l'artiste n'aurait qu'à enlever ce qui les cache, et dévoilerait « ces beautés cachées en ôtant ce qui n'est pas elles. » On reconnaît la pensée qui avait inspiré à Plotin et à Proclus leur distinction de la théologie négative et de la théologie affirmative. Cette distinction devint fondamentale dans la métaphysique chrétienne.

1. *Strom.*, c. IV, p. 633.

2. Même doctrine dans Origène. « En Dieu réside un monde d'autant supérieur en variété et en beauté au monde sensible, que la raison « de l'univers, pure de toute matière, l'emporte sur le monde matériel. »

Saint Augustin dit, dans ses *Confessions*, qu'il ne comprit l'évangile de saint Jean qu'après avoir lu quelques ouvrages des platoniciens. « J'y trouvai toutes ces grandes vérités, que dès le « commencement était le Verbe, que le Verbe était en Dieu et « que le Verbe était Dieu... qu'en lui est la vie ; que cette vie est « la lumière des hommes, mais que les ténèbres ne l'ont point « comprise ; qu'encore que l'âme de l'homme rende témoignage à « la lumière, ce n'est point elle qui est la lumière, mais le Verbe « de Dieu ; que ce Verbe de Dieu, Dieu lui-même, est la véri« table lumière qui éclaire tous les hommes venant en ce monde, « qu'il était dans le monde, que le monde a été fait par lui, et « que le monde ne l'a point connu... Quoique cette doctrine ne « soit pas en propres termes dans ces livres-là, elle y est dans le « même sens et appuyée de plusieurs sortes de preuves (1). » La théorie du Verbe est donc identique, pour saint Augustin, à celle des Idées platoniciennes. Aussi, sans la doctrine des Idées, saint Augustin ne conçoit point de sagesse. « Les Idées sont les raisons « immuables et invisibles des choses, même des choses visibles « et muables, qui ont été faites par elles. Car Dieu n'a rien fait en « l'ignorant... Si donc il a fait toutes choses avec science, il a fait « nécessairement ce qu'il connaissait (2). »

Considérons maintenant le rapport de l'Intelligence divine au Bien dont elle dérive.

Chez les philosophes chrétiens, comme chez les néoplatoniciens, c'est par émanation ou procession, et non par création, que l'Intelligence procède du Bien suprême. Les exemples tirés du feu, de la lumière et de la science, sont empruntés à Philon par les premiers philosophes chrétiens : saint Justin (3), Tertullien (4), Origène (5), Tatien (6), saint Hilaire. L'expression de Plotin, φῶς

« L'image archétype des autres images est le Verbe, qui existe primiti« vement en Dieu. Dieu lui-même en tant qu'il réside auprès de Dieu et « qui n'y resterait pas s'il n'était fixé à la contemplation incessante de « l'abime de son Père. » *Comment. sancti Johannis*, II, 2.

1. *Conf.*, VII, 9.

2. *De Civitate Dei*, XI, 22, 10, 3 ; VIII, 6, 7. Voir, dans la traduction des *Ennéades* par M. Bouillet, une multitude de passages imités ou traduits de Plotin par saint Augustin. *Table générale*, t. III.

3. *Dial.*, 221.

4. *Apol.*, c. 31.

5. *Homélie*, VI, *in Num*, et *Contra Cels.*, l. VI, p. 323.

6. *Contra gentes*, 145.

ἐκ φωτὸς, reçoit la consécration du concile de Nicée, qui, après la progressive élaboration des dogmes chrétiens, l'admet dans le Symbole de la foi.

Le désaccord entre les chrétiens et les alexandrins commence seulement quand il s'agit de déterminer la dignité relative de l'Intelligence et de l'Unité absolue.

Les néoplatoniciens considéraient l'Intelligence procédant du Bien comme inférieure au Bien même. Pour les philosophes chrétiens, au contraire, la pensée divine doit être l'expression adéquate de la substance divine ; la *Parole* éternelle et nécessaire doit exprimer Dieu tout entier; le Fils que le Père engendre par sa nature même ne peut être inférieur au Père, car alors il serait dans la nature du parfait d'engendrer involontairement l'imparfait par une inexplicable déchéance : la voie paraîtrait ouverte au panthéisme, qui se représente l'imparfait comme le prolongement nécessaire du parfait, et conséquemment comme ne faisant qu'un avec lui. Il en résulte que l'Intelligence engendrée par le Bien est égale et coéternelle au Bien même.

Cette première différence entre la trinité néoplatonicienne et la trinité chrétienne devait entraîner des différences non moins importantes au sujet du troisième principe, l'âme divine, ou l'Esprit.

III. *Dieu conçu comme l'Esprit suprême.* — Dans la métaphysique chrétienne, l'Esprit divin n'est plus simplement l'âme du monde. L'acte vivifiant de Dieu est un acte d'amour, et l'Esprit est l'amour même.

Les platoniciens s'étaient fait une idée encore obscure de l'amour ; ne le distinguant pas assez du désir, qui n'en est que la borne et l'imperfection, ils avaient élevé leur idéal divin au-dessus de l'amour ainsi entendu comme au-dessus de la pensée, et ils avaient insisté à l'excès sur cette thèse. Plotin dit bien que Dieu s'aime lui-même, et que c'est en s'aimant qu'il se donne l'être ; mais il ne dit pas expressément que Dieu aime ce qu'il produit et lui donne l'être en l'aimant ; il se borne à dire que Dieu n'est ni envieux ni avare du bien qu'il possède. C'était s'arrêter au côté négatif de la question ; car supposer, dans ces spéculations d'ailleurs si hasardeuses sur la cause du monde, un Dieu qui ne soit point avare et ne veuille point le mal, cela ne suffit pas : il faut encore supposer que, pour produire, il veut le bien. Si, par exemple, j'ai les mains pleines des semences d'une foule de fleurs,

et que je sois seul au monde, sans avoir besoin de ces fleurs, j'aurai beau n'être ni avare ni jaloux, pourquoi ma main répandrait-elle les germes de la vie? Il faut nécessairement qu'à l'absence de raisons négatives s'ajoute une raison positive, et que quelque volonté d'amour me porte à semer ces germes et à les faire produire. Au fond, les alexandrins le comprenaient sans doute; mais ils préférèrent, pour ne pas rabaisser leur Dieu, laisser dans l'indétermination cette raison la plus plausible de l'acte divin, qu'ils considéraient d'ailleurs comme identique à l'être même de Dieu ou au Bien. Ayant voulu ainsi purifier entièrement la nature divine, les alexandrins se firent accuser de l'avoir réduite, par leur méthode d'élimination, à une existence vide de pensée et d'amour.

Le caractère de la personnalité divine devient beaucoup plus précis dans la conception chrétienne de l'Esprit. Toute notion neutre, comme le τὸ ἀγαθόν des Grecs, disparaît pour faire place à la dénomination personnelle : ὁ ἀγαθός, l'être bon.

En outre, la relation de Dieu au monde n'est plus conçue par le christianisme de la même manière que par les alexandrins. Pour ces derniers, tout était produit par procession; non-seulement les hypostases supra-naturelles, mais même la nature. Chez les philosophes chrétiens, la trinité étant comme un cercle fermé éternellement, la procession n'a lieu que du Père au Fils et à l'Esprit; la naissance du monde doit être expliquée par un mode de production tout différent : il faut recourir à la création proprement dite, dont l'idée précise s'introduit alors dans la philosophie.

Les Hébreux avaient conçu Dieu comme créant par un acte de pur libre arbitre. Les Indiens et les Perses l'avaient conçu comme engendrant par amour, mais par un amour qui semble mêlé de désir : selon eux, nous l'avons vu, l'Être, retiré d'abord en lui-même, vivant d'une vie immanente, « respirant et ne respirant pas, » s'écrie enfin du fond de son unité : « Si j'étais plusieurs! » et, par la puissance de son dévouement ou de sa dévotion, il engendre le monde. Les philosophes chrétiens s'élèvent à l'idée d'un amour exempt de besoin, d'un amour parfaitement libre, qui est en effet mieux en harmonie avec l'hypothèse de la création. Supprimez cette supposition d'une *bonté* aimante, il ne restera plus pour expliquer le monde que la *puissance* et la *pensée;* or, il semble n'y avoir dans ces deux choses rien que de fatal : Dieu devra donc être considéré comme une puissance qui se développe ou une pensée qui se profère par une sorte de nécessité intérieure.

Il n'en est pas ainsi lorsque l'on se figure la production du monde comme un acte de bonté et d'amour. La bonté est essentiellement libre ; les bienfaits de l'amour n'excitent la reconnaissance que parce qu'ils n'ont point un caractère de fatalité. Le soleil échauffe sans aimer ; aussi recevons-nous sa chaleur sans y répondre par l'amour ; si le monde sortait de son principe absolument comme la chaleur émane du soleil (1), où seraient cette bonté et cette fécondité paternelles qui font foi de Dieu, pour le croyant, un être aimant et aimable ? Si le croyant admet encore dans l'amour divin quelque caractère de nécessité, ce ne doit pas être du moins une nécessité métaphysique, et conséquemment fatale ; ce doit être une nécessité purement morale, qui ne paraisse exclure ni la liberté dans le créateur ni la reconnaissance dans la créature.

Telle fut la conception que la métaphysique chrétienne opposa à la doctrine de la production par l'être. Déjà les vieux théologiens et les poètes de la Grèce avaient appelé l'Amour le premier et le plus puissant des dieux ; Platon et Aristote avaient fait aussi de l'amour l'essence de la nature ; mais l'amour n'était point encore considéré comme l'essence de Dieu même, et l'immuable nécessité semblait toujours le premier caractère de l'idéale perfection. Par contraste, la métaphysique hébraïque donnait pour dernier mot des choses la liberté toute-puissante du Créateur, mais presque une liberté arbitraire et indifférente, malgré les grandes pensées de charité qui se mêlaient à ses dogmes comme à ceux de Zoroastre, de Confucius et de Bouddha. Au-dessus de la nécessité, au-dessus de la liberté, toutes les religions, toutes les philosophies, entrevoyaient dans leur Dieu quelque perfection essentielle et suprême, propre à concilier ces deux contraires en rendant la nécessité toute morale et en purifiant la liberté de tout arbitraire. Le christianisme porta dans cette notion confuse la lumière et la chaleur, et il la fit vivre en soutenant que Dieu doit être Amour.

II. — MORALE DES PHILOSOPHES CHRÉTIENS.

L'idée d'un amour libre en Dieu avait pour conséquence nécessaire l'idée de l'amour libre dans l'homme. La bonté idéale est conçue comme charité : la bonté dans l'homme doit être également charité. La charité devient le principe essentiel de la morale.

1. Ce qui n'est pas d'ailleurs, comme on l'a vu plus haut, la vraie pensée des alexandrins.

Déjà nous avons vu que les peuples de l'Orient, dans leur morale plutôt religieuse et contemplative que civique et active, faisaient une part considérable à l'amour et à la douceur, où ils reconnaissaient la suprême puissance. Les peuples de l'Occident, au contraire, vivant surtout de la vie active, admiraient surtout la puissance de la volonté, la force et la liberté de l'âme. L'Orient incline à la résignation patiente et à l'humilité, l'Occident à la lutte virile et à la fierté. La morale des philosophes chrétiens donne de nouveau la prééminence au principe de la douceur et de l'amour ; mais c'est un amour plus actif et plus pratique qui ne peut consentir au repos tant qu'il n'a pas amené à lui et à son suprême objet toutes les autres âmes.

La charité chrétienne enveloppe deux amours inséparables l'un de l'autre : l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et l'amour de tous les hommes pour Dieu, charité divine et charité humaine. « Quand je parlerais », dit saint Paul avec une éloquence sublime, « toutes les langues des hommes et des anges, si je n'ai point la « charité, je ne suis qu'un airain sonore, une cymbale retentis- « sante. Quand j'aurais le don de prophétie, que je pénétrerais « tous les mystères et que je posséderais toutes les sciences, « quand j'aurais la foi qui transporte des montagnes, si je n'ai « point la charité, je ne suis rien. — Et quand je distribuerais « tout mon bien pour nourrir les pauvres, et que je livrerais mon « corps pour être brûlé, si je n'ai point la charité, tout cela ne me « sert de rien. — La charité est patiente, elle est bienfaisante ; « elle n'est point jalouse, elle n'est point téméraire, elle n'est « point orgueilleuse. Elle souffre tout, elle croit tout, elle espère « tout, elle supporte tout (1). »

La charité est donc l'intention aimante de la volonté même, sans laquelle les œuvres extérieures et les actes mêmes de l'intelligence ne sont rien ; la première action, tout intérieure, sans laquelle les autres actions perdent leur prix, c'est l'amour. La charité ainsi conçue est commandée comme le devoir fondamental. D'où dérive cette conséquence, qu'étant obligés à aimer, il dépend de nous d'aimer. Le précepte de l'amour renfermait donc le germe d'une doctrine nouvelle : à savoir que l'amour, représenté auparavant comme une passion fatale est libre. Ainsi se substitue à l'amour fondé sur le sentiment l'idée d'un amour fondé sur la volonté, et méritant dans toute la force du mot le nom de bienveillance, c'est-à-dire volonté du bien des autres.

1. *Corinthiens*, XIII.

Toutefois, cette idée de la liberté dans l'amour ne devait se développer que bien des siècles plus tard. Elle se trouvait en effet contrebalancée par une idée toute différente introduite en même temps dans la philosophie par le christianisme. Si, d'une part, la morale chrétienne représente l'homme comme essentiellement doué du libre arbitre et par conséquent comme responsable d'aimer ou de ne pas aimer le bien, d'autre part aussi elle le représente, contrairement à la fierté et à l'indépendance stoïque, comme radicalement impuissant à faire par lui-même le bien, comme porté au mal par sa nature viciée et incapable de vertu sans le secours de la grâce. Comment donc concilier le libre arbitre et la grâce ? — Tel était le problème en partie philosophique et en partie théologique qui devait pendant longtemps diviser les esprits.

L'idée même de la grâce, en faisant abstraction de son fond théologique, contenait un élément philosophique : la vraie grâce divine, pour les croyants, est un don gratuit de Dieu, c'est-à-dire désintéressé, c'est-à-dire encore absolument libre, et par conséquent c'est un amour prévenant. La conciliation de la grâce et de la liberté, au point de vue purement philosophique, aurait donc dû se ramener pour les chrétiens à la conciliation de l'amour divin et de l'amour humain, de la liberté divine et de la liberté humaine : nous ne pouvons, dans cette hypothèse, aimer Dieu que si Dieu nous aime le premier ; notre amour est une réponse, un retour, une action de grâces, une grâce ; et comme notre amour est libre, nous ne sommes jamais plus libres que quand nous unissons notre volonté à la volonté libre de Dieu. — Telle était, semble-t-il, la solution la moins antiphilosophique du problème. Mais un élément théologique vint compliquer la difficulté, déjà insurmontable, de concilier la providence avec la liberté, et en particulier avec l'inégalité des conditions : c'était l'idée d'une destinée éternellement malheureuse pour les uns et heureuse pour les autres. Cette différence de destinées ne pouvait être entièrement expliquée par la responsabilité du libre arbitre de chacun : on y ajouta donc l'idée d'une *élection* faite par Dieu même. La grâce divine, selon saint Augustin, n'est motivée en aucune manière de la part de l'homme ; elle est uniquement le fait de la liberté de Dieu. Dieu sauve l'homme parce qu'il le veut, mais il ne sauve pas tous les hommes. Il choisit parmi eux un certain nombre qu'il destine au salut. Cette *élection* est de la part de Dieu un acte éternel, antérieur à la création de l'homme ; c'est-à-dire

que, parmi les hommes, les uns sont *prédestinés* au salut, les autres ne le sont pas. — Cette doctrine de l'élection et de la prédestination aboutissait donc d'une part à effacer la liberté de l'homme, d'autre part à représenter la liberté divine ou l'amour divin comme une grâce non-seulement gratuite, mais *arbitraire* et *limitée* à un certain nombre d'hommes.

Ainsi s'accroissaient les difficultés du problème insoluble qui devait se perpétuer dans la philosophie scolastique en même temps que dans la théologie : la grâce divine est-elle efficace par elle-même, *per se*, c'est-à-dire indépendamment de notre liberté, ou est-elle efficace par autre chose, *per aliud*, c'est-à-dire par notre liberté même qu'elle prend pour moyen? La première opinion tendait à absorber la liberté dans le fatalisme providentiel, la seconde à maintenir la liberté humaine en face de la liberté divine et à représenter la moralité ou, ce qui revient au même, la charité, comme une sorte de coopération entre l'homme et Dieu, où l'homme et Dieu demeureraient libres en s'aimant d'un mutuel amour.

Une fois le rapport de l'homme avec Dieu représenté comme un rapport de charité, une nouvelle conception du souverain bien devait être introduite dans la philosophie. Les Anciens, selon la remarque de Kant, avaient compris que le souverain bien doit renfermer à la fois la vertu et le bonheur ; mais ils avaient établi entre ces deux termes le rapport immédiat du principe à la conséquence nécessaire, et même un rapport d'identité. Selon les Stoïciens, si on a la vertu, on a immédiatement et par cela même le bonheur, qui en fait partie intégrante ; selon les Épicuriens, si on a le bonheur, on a immédiatement et par cela même la vertu. Tout autre est le rapport conçu par la morale chrétienne entre la vertu et le bonheur. La vertu, en effet, est la charité ou l'amour pour Dieu ; le bonheur est la possession de Dieu même, et en quelque sorte le retour ou la récompense accordée par l'amour divin. Or, aimer Dieu, c'est déjà, il est vrai, posséder Dieu dans une certaine mesure et être aimé de lui ; mais ce n'est le posséder que d'une manière imparfaite, tandis que l'amour tend à une parfaite possession et à une parfaite union. La vertu ne fait donc, selon les chrétiens, que commencer un bonheur qui n'est point achevé et ne peut s'achever en cette vie. Le souverain bien sera la charité jouissant de son objet, ou la vertu de l'amour récompensée par le bonheur de l'amour ; ce qui rejette dans une autre

vie l'accomplissement de notre destinée et la possession du souverain bien. Dès cette vie même, une vertu assez parfaite pour être devenue une seconde nature et pour exclure tout effort peut donner une anticipation du souverain bien : c'est la sainteté.

Une telle conception devait inspirer, plus encore que la doctrine stoïcienne, le mépris absolu de la vie présente et des biens terrestres. Mais ce mépris, dans sa grandeur même, contenait le germe d'un danger : on pouvait aller jusqu'à croire que l'organisation sociale, politique et économique de la vie actuelle est indifférente, la vraie patrie étant ailleurs. Or, si cette pensée voisine du mysticisme n'offre pas grand péril tant que l'individu se contente d'en faire à lui-même l'application, par le mépris des richesses, de la vie et des honneurs, les inconvénients reparaissent quand on passe du point de vue de la morale individuelle et de la morale religieuse au point de vue de la morale sociale, de la jurisprudence et de la politique. On risque alors de méconnaître les rapports de droit qui doivent exister entre les hommes et assurer dès cette vie la meilleure et la plus juste organisation de la société humaine.

II. Comme la notion de la charité divine était l'idée fondamentale de la métaphysique chrétienne, la notion de la charité entre les hommes devient l'élément essentiel et dominant de la morale chrétienne.

L'amour de l'humanité consiste à vouloir d'abord le bien moral et la perfection d'autrui, puis à vouloir aussi le soulagement des maux physiques. La douleur, dans la morale chrétienne, est comme divinisée. La pitié et le pardon sont deux formes de la charité. — « Heureux ceux qui pleurent, heureux ceux qui souf- « frent persécution pour la justice... Venez à moi, vous tous qui « ployez sous le joug ; je vous ranimerai... Ce ne sont pas ceux « qui sont en santé qui ont besoin de médecin, mais les malades. « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la « pénitence... Je vous le dis, en vérité, les pécheurs et les cour- « tisanes vous précéderont dans le royaume de Dieu... Prenez « mon joug sur vous et apprenez de moi que je suis doux et « humble de cœur, et vous trouverez du repos à vos âmes. Car « mon joug est doux et mon fardeau léger.... Quiconque donnera « seulement à l'un de ces plus petits un verre d'eau froide à boire, « n'attendra pas sa récompense... Que celui qui n'a jamais péché « jette à cette femme la première pierre... Je vous le dis en « vérité, si vous ne vous changez et ne devenez comme de petits

« enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux... Que « votre main gauche ne sache pas ce que fait votre droite (1)..... Mon Dieu, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ! » — Ce n'est pas seulement une perfection relative que la morale chrétienne demande à l'homme : c'est, comme le stoïcisme, une perfection absolue et divine : « Soyez parfaits comme votre père céleste est parfait. » Elle demande tout ce qu'on peut demander, tout le dévouement, tout le sacrifice, tout le renoncement à soi-même, tout l'amour. Et cet idéal est proposé à tous, aux plus petits et aux plus faibles comme aux plus grands et aux plus puissants. C'est que l'amour ne se contente pas à moitié, il lui faut l'âme tout entière : il donne tout, et il veut tout.

Cette charité pour les hommes, ne l'oublions pas, est inséparable, aux yeux des chrétiens, de la charité pour Dieu, et c'est seulement dans l'amour du Père commun que les hommes deviennent frères : c'est donc avant tout une fraternité religieuse.

Il en est de même de l'égalité, telle que la morale chrétienne l'a conçue : c'est avant tout une égalité religieuse : « Il y a plusieurs membres, mais tous ne font qu'un seul corps.» «Il n'y a ni gentil, ni juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni Scythe, ni esclave, ni libre ; mais Jésus-Christ est en tous (2). » Cette égalité vient de ce que tous ces hommes sont également faits pour aimer Dieu et être aimés de Dieu.

Il ne faut pas confondre cette égalité religieuse et morale avec l'égalité civile et politique : ce n'est pas une égalité dans le droit, mais une égalité dans le devoir. Aussi l'égalité religieuse a-t-elle coexisté chez les nations chrétiennes avec toutes les inégalités sociales, comme une sorte de consolation et de compensation dans l'inégalité même.

Il en faut dire autant du principe de liberté tel que les philosophes chrétiens l'ont compris. Puisque ce qui fait la valeur de l'amour, c'est la liberté morale, et que le bien moral consiste à vouloir librement la perfection de soi-même et des autres, il eût été naturel de considérer la liberté comme le plus grand des biens, comme le plus sacré et le plus inviolable. Telle fut en effet à peu près la pensée des premiers chrétiens : la liberté religieuse et morale fut regardée comme ce qui donne à l'homme son plus grand

1. Math., XXI, 31. XI, 29, 30. X, 42. Luc, V, 31, 32. Marc, IX, 40. Jean, VIII, 7.

2. Saint Paul, Corinth., XII, 12. *Coloss.*, III, 11.

prix. Mais il eût été logique d'aller plus loin encore : puisque le plus grand des biens est la charité, et que la charité a pour essence la liberté, la vraie charité doit avant tout respecter dans ses manifestations extérieures la liberté d'autrui, tant qu'elle-même ne viole point les autres libertés. C'est dans ce respect de la liberté que les philosophes modernes ont placé le droit. Il n'en fut pas ainsi des premiers philosophes du christianisme : ils laissèrent dans l'ombre l'idée du droit, qui semble impliquer une revendication de ce qui nous est dû, et ils n'insistèrent que sur les devoirs de charité, de patience, de résignation, de soumission et de martyre. Ainsi on ne songea qu'à la liberté religieuse et morale, non à la liberté civile et politique dont les républiques et les philosophies anciennes s'étaient préoccupées. De là l'entière absorption du droit dans la charité.

Cette absorption fut favorisée encore par une autre partie de la doctrine. Si la liberté de l'homme, condition de la charité, inspirait aux philosophes du christianisme le respect et l'amour, d'autre part cette liberté, étant aussi la cause du péché et du vice, leur inspirait une défiance non moins grande. C'est qu'on n'était pas encore arrivé à considérer la liberté comme étant en elle-même et par elle-même une fin : on la regardait toujours comme un simple moyen, qu'on peut bien employer, mais qu'on peut aussi mal employer, qui, en conséquence, peut être subordonné et même sacrifié à un but supérieur. Enfin, l'idée du salut pour les uns et de la perte irrémédiable pour les autres entraînait aussi la subordination de la liberté et du droit à l'intérêt majeur de l'autre vie. De là on déduisait le pouvoir de retirer la liberté à ceux qui, par leurs paroles ou leur exemple, seraient un danger pour le salut d'autrui.

Par conséquent, autant la liberté aurait dû paraître inviolable comme essence de la charité, autant elle perdit son inviolabilité comme étant l'origine du mal pour chacun et de la contagion du mal pour tous. Les philosophes chrétiens n'allèrent donc pas jusqu'à poser en principe l'inviolabilité absolue de toute liberté qui ne viole pas elle-même la liberté d'autrui : ils subordonnèrent le respect de la liberté à l'intérêt religieux de l'individu et de la société. L'idée du droit, c'est-à-dire de la liberté inviolable, se trouva ainsi arrêtée dans son développement ; en vain la notion de charité la contenait en germe : les autres conceptions qui s'y mêlaient devaient empêcher ce germe d'éclore.

La formule même de la justice, si répandue dans l'orient : Ne

faites pas aux autres ce que vous ne *voudriez* pas qu'on vous fît, formule qui se ramène à celle de la charité : « Faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fît, » pouvait donner lieu à des interprétations inexactes. Cette maxime, en effet, érigeait la volonté personnelle en mesure de la conduite à l'égard des autres volontés : or, de ce que je consens volontiers à l'abandon d'un droit, il n'en résulte pas que je doive enlever ce droit aux autres ; de ce que je fais bon marché de ma liberté de penser, de parler ou d'écrire, il n'en résulte pas que je puisse enlever cette liberté aux autres. Ce n'est donc pas toute volonté, mais seulement la volonté droite, la volonté juste, qui doit servir de mesure à la justice et à la charité même ; il reste alors à savoir en quoi consiste la volonté juste, c'est-à-dire quelles sont les bornes infranchissables à notre liberté dans ses rapports avec ses semblables, en un mot quels sont les droits d'autrui et les nôtres.

Si donc la philosophie chrétienne contient une grande théorie du devoir, avec la charité pour principe suprême, les moralistes chrétiens n'auraient pas dû laisser dans l'ombre la théorie du droit et de la justice proprement dite.

L'effacement de l'idée du droit individuel ressort des doctrines primitives des moralistes chrétiens sur le droit de légitime défense, sur la liberté de conscience, sur la liberté civile et l'esclavage, enfin sur le droit de propriété.

On se rappelle les sublimes préceptes qui ordonnent de tendre la joue droite après avoir été frappé sur la gauche, de donner tout son vêtement quand on a été dépouillé de son manteau, de faire le bien et de supporter le mal, de se réjouir dans la persécution et d'aimer ses persécuteurs. Si cette charité infinie existait à la fois chez les forts et chez les faibles, il n'y aurait point besoin de revendiquer son droit parce qu'il ne serait jamais attaqué; mais, quand il est attaqué, ne faut-il pas le défendre par la puissance physique, tout en conservant dans son cœur le sentiment moral de la charité et de la pitié pour ceux qui vous persécutent ? — La question fut le plus souvent résolue au profit de la résignation passive et du renoncement à toute défense. Par là, involontairement, on fournit un aliment à la persécution. Le moyen-âge en fut la preuve : au lieu de corriger l'injustice, on ordonna de la supporter. Or, s'il est beau et divin de supporter avec résignation et amour l'injustice dont on en est soi-même la victime, la question change quand il s'agit d'injustices destinées à se perpétuer si on les supporte et à

peser sur les générations à venir. Nous ne pouvons plus être aussi résignés pour les autres que nous le sommes pour nous-mêmes ; c'est ce qui rend parfois nécessaire la légitime défense de ses droits contre les tyrannies de toutes sortes. Cette distinction n'ayant pas été faite, on ordonna d'obéir aux puissances, quelles qu'elles fussent, dans tout ce qui n'intéressait pas directement la foi religieuse ; car, dans ce dernier cas, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». C'était maintenir un seul droit, la liberté de conscience religieuse, en lui refusant d'ailleurs toute sanction et toute protection extérieure : car celui qui désobéit aux hommes pour obéir à Dieu devrait se contenter de cette résistance passive qui aboutit, quand il le faut, au martyre.

Les moralistes chrétiens soutinrent d'abord la liberté de conscience pour tous, liberté dont les doctrines nouvelles avaient alors besoin pour s'établir. « Nous demandons le droit commun, disait Athénagoras; nous demandons à ne point être haïs et persécutés parce que, nous, nous sommes chrétiens (1). » « La religion, dit Lactance, est la seule chose où la liberté ait élu domicile. Elle est, par-dessus tout, volontaire ; et nul ne peut être forcé à adorer ce qu'il ne veut pas. Il peut le feindre, mais non le faire (2). » « Voyez, dit à son tour Tertullien, s'il est à la gloire de l'infidélité d'ôter la liberté de la religion, d'interdire le choix de la divinité, de ne point me permettre d'honorer qui je veux, et de me contraindre à honorer qui je ne veux pas. Personne ne veut des honneurs contraints, pas même un homme... N'est-il pas inique de forcer des hommes libres à sacrifier malgré eux (3) ? » C'était rappeler admirablement que la liberté doit faire, pour le croyant, tout le prix de la piété et de la charité à l'égard de Dieu, comme de la charité à l'égard des hommes.

Mais, une fois l'Église victorieuse et n'ayant plus besoin de liberté pour elle-même, ses docteurs se retournèrent contre la liberté. « Ma première opinion, dit saint Augustin, était que personne ne peut être contraint par force à entrer dans l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion, vaincre par le raisonnement (4). » Mais l'exemple d'une petite ville ramenée par la force à une foi qui semblait fervente, fit penser à saint Augustin que la contrainte pouvait être utile. Saint Augustin fit alors la théo-

1. *Apologie*, 4, 2.
2. *Epit. Div Institut.*, c. LIV.
3. *Apol.*, c. 24, *ad Scap.*, c. 2.
4. *Epist.* CXIII, 17.

rie de l'intolérance et mit en avant les principaux arguments que le moyen âge devait plus tard invoquer. Il est écrit : « Contraignez d'entrer tous ceux que vous rencontrerez (1). » Saint Augustin prend pour la première fois ce *compelle intrare* dans le sens d'une violence matérielle. « Jésus ne dit-il pas lui-même, ajoute saint Augustin : Nul ne vient à moi s'il n'est attiré par mon Père (2). » Cet attrait de la puissance divine, saint Augustin le transforme en une contrainte brutale. « Enfin, ajoute-t-il, Dieu lui-même n'a pas épargné son fils, et l'a livré pour nous aux bourreaux, *Deus proprio filio non pepercit* (3). »

Dans la question de l'esclavage, les moralistes chrétiens ne parlent point au nom du droit naturel, et ne se placent qu'à deux points de vue : celui de la religion et celui de l'État. Religieusement, tous les hommes sont libres en Dieu, il n'y a point de maître et d'esclave devant Dieu ; mais, dans l'État, on admet la possibilité et la légitimité de l'esclavage : « l'esclave doit obéir à son maître. » C'est donc toujours l'idée d'un droit inhérent à l'homme en tant qu'homme qui est absente.

Même doctrine relativement à la propriété. Les docteurs du christianisme se placent au point de vue religieux ou au point de vue civil, plutôt qu'au point de vue du droit naturel. « La terre, dit saint Ambroise, a été donnée en commun aux riches et aux pauvres. Pourquoi, riches, vous en arrogez-vous à vous seuls la propriété ? » « La nature, dit-il encore, a mis en commun toutes choses pour l'usage de tous... La nature a créé le droit commun. *L'usurpation a fait le droit privé* (4). » La distinction des riches et des pauvres ne paraît aux premiers docteurs ni moins ni plus injuste que celle des maîtres et des esclaves. « Devant Dieu, dit Lactance, il n'y a ni *esclave* ni *maître* ; or, puisqu'il est notre père commun, nous sommes tous libres. Devant Dieu, il n'y a de *pauvre* que celui qui manque de justice, de *riche* que celui qui manque de vertus (5). » « De quel droit, dit saint Augustin, chacun possède-t-il ce qu'il possède ? N'est-ce pas de droit humain ? Car, d'après le droit divin, Dieu a fait les riches et les pauvres du même

1. *Ibid.*, 5.
2. *Ibid.* M. Janet, *Hist. de la politique*, I, 336, rappelle à ce sujet que, dans la tragédie de *Don Carlos*, Schiller prête au grand inquisiteur dans son entretien avec Philippe II, le mot de saint Augustin : « Dieu lui même n'a pas épargné son fils. »
3. Saint Paul, *Ephés.*, VI, 5, 6, 9.
4. Ambros., *De offic.*, I, XXVIII.
5. Inst. chrét., V, XIV.

limon; et c'est une même terre qui les porte. C'est donc par le droit humain que l'on peut dire : Cette ville est à moi, cette maison est à moi, cet esclave est à moi. Mais le droit humain n'est pas autre chose que le droit impérial. Pourquoi ? parce que c'est par les empereurs et les rois du siècle que Dieu distribue le droit humain au genre humain. Otez le droit des empereurs, qui osera dire : Cette ville est à moi, cet esclave est à moi, cette maison est à moi (1) ? » D'après ce texte, et une foule d'autres des Pères, la propriété n'est pas de droit naturel, mais seulement de droit positif, et, qui plus est, de droit impérial (2).

Ainsi, en résumé, les docteurs du christianisme, quoique reconnaissant au point de vue religieux l'injustice de certaines institutions sociales, n'ont pas cru que, sur cette terre même, on dût supprimer ces injustices. Ils ont placé leur cité idéale dans ce que saint Augustin appelait la *Cité céleste*, et ils n'ont pas vu que, même ici-bas, sans prétendre réaliser le ciel sur la terre, on doit et on peut réaliser la justice, la Cité du droit.

1. Saint Augustin, *in Evangel. Joannis Tract.*, VI, 25, 26.
2. Voir notre *Idée moderne du droit*, livre III.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, liv. II, ch. X, saint Augustin : I, Merveilles de la mémoire, 149. II. Nature incompréhensible du temps et comment la pensée le mesure, 150. III. Le Bien un, 151. IV. La Providence et l'optimisme. — Le mal, 152, etc.

LIVRE DEUXIÈME

LE MOYEN AGE ET LA RENAISSANCE

CHAPITRE PREMIER

Caractères généraux de la philosophie scolastique. La science qui se développa dans les écoles religieuses du moyen âge a pour trait dominant l'union plus ou moins étroite de la philosophie et de la théologie. — De là ses caractères : absence de liberté sur le fond des idées, qui était fixé par le dogme ; liberté dans la méthode d'explication. — Cette méthode prend deux formes principales, d'abord la forme logique ou dialectique, puis la forme mystique. — Les livres anciens qui furent d'abord à la disposition des scolastiques furent des traités logiques, principalement l'*Organum* d'Aristote. On étudie et on commente ces traités ; on use et on abuse du syllogisme ; cet abus entraîna la subtilité, le goût des divisions et subdivisions, la réduction du raisonnement à un mécanisme. — En même temps se développa la tendance mystique, conséquence naturelle des mystères proposés par la religion et de la vie contemplative des religieux. — Trois périodes dans la scolastique : 1° subordination de la philosophie et de la dialectique à la théologie et au mysticisme ; 2° union de ces deux éléments ; 3° leur dissolution et leur antagonisme.

I. — PREMIÈRE PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

L'influence du mysticisme néoplatonicien et chrétien domine à l'origine de la scolastique. L'irlandais *Scot Erigène* (IX° siècle) reproduit en grande partie les doctrines de Platon et de Plotin — I. *Querelle des nominalistes et des réalistes. Les dialecticiens.* — Bientôt reparut le problème qui avait séparé Platon et Aristote : celui des idées. Les idées universelles ou universaux, par exemple l'humanité, ont-elles une existence séparée des individus qui les manifestent (Platon), ou n'ont-elles d'existence que dans les individus mêmes (Aristote) ? Ce grand problème de l'origine des idées, qui enveloppe celui de l'origine des choses, devait agiter tout le moyen âge. — La question fut d'abord résolue dans le sens platonicien : les idées universelles répondent à des *réalités* distinctes de notre pensée et de la nature ; c'est la doctrine *réaliste*, soutenue surtout par *saint Anselme* (XI° siècle). Saint-Anselme, outre qu'il reproduit la dialectique platonicienne, y ajoute un argument nouveau en faveur de l'existence de Dieu : l'argument ontologique. Selon lui, il est contradictoire de penser que la perfection n'existe pas,

car, l'existence étant elle même une perfection, cela revient à penser que la perfection est imparfaite. — En face de ce réalisme platonicien, selon lequel l'idéal est ce qu'il y a de plus réel, se développe un système qui, reproduisant et exagérant une partie des objections d'Aristote à Platon, refuse toute réalité aux idées universelles. Ces idées, selon *Roscelin*, ne sont que des mots et des *noms*. Tel est le *nominalisme*. — *Guillaume de Champeaux* combat Roscelin en poussant le réalisme jusqu'à ses dernières exagérations. Entre ces deux doctrines extrêmes se place le *conceptualisme d'Abélard*, selon lequel les idées universelles sont des conceptions de la pensée résultant de sa nature essentielle; doctrine analogue à celle d'Aristote. L'indépendance et la libre dialectique d'Abélard lui attirèrent les condamnations de l'Eglise. — II. *Les mystiques de la première période*. — *Saint Bernard* oppose la piété mystique aux hardiesses de la dialectique rationaliste.—Même tendance dans l'*école de saint Victor* (Hugues et Richard, de l'abbaye de Saint-Victor). Les mystiques finissent par admettre, eux aussi, une sorte de liberté d'esprit opposée aux formules de l'autorité. — La libre pensée faisant des progrès, l'Eglise condamne au bûcher un grand nombre d'hérétiques et frappe d'anathème les ouvrages d'Aristote (1209). — Un peu plus tard, Aristote devient la principale autorité dans les choses humaines, *præcursor Christi in rebus naturalibus*.

II. — DEUXIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

Les *Arabes* avaient traduit et commenté les écrivains grecs : leurs principaux philosophes péripatéticiens furent le médecin Avicenne (XIe siècle) et Averrhoès (XIIe siècle). Les doctrines des Arabes furent transmises aux chrétiens par les Juifs venus d'Espagne, qui eux-mêmes avaient produit plusieurs philosophes distingués, principalement Maimonide (XIIe siècle). On connut bientôt en Occident les principaux ouvrages d'Aristote : *Physique*, *Métaphysique* et *Morale*. De là un flot d'idées nouvelles et une puissante impulsion donnée aux esprits. — I. Le dominicain *Albert le Grand*, à cause de sa science, passe pour magicien. — Son disciple saint Thomas, l'*ange de l'école*, essaie de concilier la philosophie d'Aristote et le christianisme. Dans sa doctrine de la volonté, il compromet la liberté humaine par la *prémotion physique*, selon laquelle Dieu veut éternellement que nous fassions tel ou tel acte et cependant que nous le fassions librement. — Dans sa doctrine sur le principe de l'individualité ou de l'*individuation* (problème alors dominant), il compromet l'individualité de la personne en la faisant reposer sur la matière ou le corps, non sur la volonté libre. — Dans sa conception de Dieu, saint Thomas fait prédominer l'attribut de l'intelligence sur celui de la volonté et semble placer en face de la volonté divine une vérité nécessaire qui en est indépendante. Dieu est encore pour lui une nature parfaite plutôt qu'une liberté parfaite. Dans l'ordre de la morale et du droit, saint Thomas professe que la propriété n'est ni de droit naturel ni contraire au droit naturel; il admet l'esclavage et rejette la liberté de penser. La politique de saint Thomas, empruntée à Aristote, est assez libérale dans ses principes. — II. L'ordre des dominicains, chez lequel dominaient les idées autoritaires, eut pour adversaire l'ordre des franciscains, dont les tendances étaient plus libérales. Cet ordre contient des observateurs de l'âme, comme le mystique saint Bonaventure (XIIIe siècle), et des observateurs de la nature, devanciers de la science moderne, tels que Roger Bacon et Raymond Lulle. Roger Bacon enrichit la science et en particulier l'optique de théories nouvelles. — Le grand rival de saint Thomas et le métaphysicien par excellence dans l'ordre des franciscains est Duns Scot (*doctor subtilis*). Il place le principe

de l'individualité dans l'activité libre ; il élève la volonté au-dessus de l'intelligence en Dieu comme dans l'homme.

III. — TROISIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

Avec l'esprit d'indépendance qui se fait jour au XIV[e] siècle commence la décadence de la scolastique. Elle est précipitée à la fois par les dialecticiens et les mystiques. — Le dialecticien par excellence fut le franciscain et scotiste Jean d'Okkam qui renouvelle avec éclat la grande querelle des réalistes et des nominalistes ; il se range parmi les derniers. — Après lui, la dialectique des écoles se perd de plus en plus dans les subtilités et les arguties. Par opposition, le dégoût de la logique et de la métaphysique rationaliste incline un grand nombre d'esprits au mysticisme : Pétrarque en Italie, Eckart et Tauler en Allemagne, Gerson en France. — Le mysticisme populaire trouva sa plus admirable expression dans l'*Imitation de Jésus Christ*, dont l'auteur est inconnu.

C'est dans les couvents qu'il y avait, au moyen âge, le plus d'instruction acquise et le plus de loisir pour en acquérir encore. Les religieux copièrent un grand nombre de manuscrits ; de plus, ils fondèrent des écoles, qui rivalisaient avec celles des évêchés (1). La Grande-Bretagne possédait à l'origine les monastères modèles : de ses écoles sortirent Bède le vénérable, Alcuin, conseiller et ami de Charlemagne, qui fut placé par lui à la tête de l'Académie palatine, et surtout Scot Erigène, qui fut presque le créateur de la scolastique.

L'union plus ou moins étroite de la théologie et de la philosophie est le trait dominant du moyen âge (2).

De là dérivent d'autres caractères généraux qui appartiennent à la science de cette époque. Le dogme théologique étant alors le fond des spéculations philosophiques, et ce dogme étant imposé par l'autorité religieuse, la philosophie du moyen âge manque de ce qu'il y a de plus essentiel à toute science : la liberté. Aussi est-elle peu originale et peu inventive. Les idées qu'elle n'emprunte pas à l'autorité religieuse, elle les emprunte à l'au-

1. Sur la scolastique ou science des écoles (*scolæ*), voir Ritter, *Histoire de la philosophie au moyen âge ;* Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vol., Paris, 1850 ; Cousin, *Fragments de philosophie scolastique* ; K. Fischer, *Histoire de la philosophie moderne*, introduction ; Rousselot, *Études sur la philosophie du moyen âge ;* Janet, *Histoire de la science politique*.

2. Comme on l'a remarqué, dans la première période de la scolastique la philosophie ne fut que la servante de la théologie, *ancilla theologiæ*. Dans la seconde, la philosophie et la théologie sont alliées et étroitement unies, quoique distinctes ; dans la troisième, la philosophie se sépare peu à peu de la théologie jusqu'au moment où elle deviendra absolument indépendante.

torité des anciens et principalement d'Aristote : elle oppose une autorité à une autre autorité et apprend ainsi peu à peu à détruire l'une par l'autre, en attendant que l'esprit moderne oppose la liberté à l'autorité.

Le fond des idées étant fixé par le dogme, il ne restait de liberté que sur la méthode d'explication et d'application. De ce côté se reporta toute l'activité intellectuelle au moyen âge.

Deux tendances diverses se manifestèrent alors dans les esprits et donnèrent naissance à deux méthodes correspondantes.

Les seuls livres anciens qui fussent d'abord à la disposition des scolastiques furent quelques parties de l'*Organum* d'Aristote avec l'introduction de Porphyre, et quelques traités de Boèce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville. Les études logiques devaient donc dominer dès le début. Des esprits plus attentifs à la forme qu'au fond y trouvaient une méthode commode pour le commentaire des vérités religieuses. De là une première tendance et une première méthode au moyen âge : la *dialectique*. On raisonne, on argumente, on tire à l'infini les conséquences sans vérifier les principes, qui demeurent au-dessus de l'examen ; on réduit toute la logique au syllogisme, qui est la forme la plus rigoureuse de la déduction ; on néglige l'induction et l'observation. L'abus du syllogisme entraîne la subtilité, le goût des divisions et subdivisions, la réduction du raisonnement logique à un mécanisme verbal, et la préoccupation excessive des formes de la pensée aux dépens de la pensée même, en un mot le formalisme. — Mais, tout en abusant de la dialectique, le moyen âge préparait à l'esprit moderne un instrument d'une grande puissance, qui, après avoir été appliqué seulement à des questions secondaires, devait être mis ensuite au service des questions essentielles. De la forme on devait peu à peu passer au fond des choses, et remonter de l'analyse des conséquences à l'examen des principes.

En même temps que la tendance dialectique, se développait dans la philosophie du moyen âge le mysticisme, conséquence naturelle des mystères proposés à la foi par la religion et de la vie contemplative à laquelle se vouaient les religieux. C'était aussi un reste des traditions alexandrines, transmises au moyen âge par l'intermédiaire des Pères de l'Église et de Scot Erigène. Enfin, le mysticisme de la contemplation et de l'amour fut souvent une réaction contre les subtilités du raisonnement et la stérilité de la discussion chez les dialecticiens.

Ces deux tendances opposées, la dialectique et la mystique, se

développèrent chacune à part dans la première période de la scolastique ; puis elles s'unirent en se tempérant l'une par l'autre dans la période la plus brillante du moyen âge ; et enfin elles se séparèrent dans l'époque de décadence. On a dit avec justesse que le mysticisme et la dialectique furent l'âme et le corps de la scolastique, et que leur séparation en fut la mort. Privée de l'élément mystique, la dialectique tomba en poussière et s'égara dans la minutie des distinctions verbales ; de son côté, le mysticisme de plus en plus détaché du raisonnement et de la raison même perdit le sentiment du réel et s'abîma dans la dévotion extatique : ce fut la fin du moyen âge.

Comme la dialectique était la liberté appliquée à la discussion, le mysticisme était la liberté appliquée à la contemplation : ces deux méthodes tendaient, par des voies différentes, à l'indépendance finale relativement au dogme et aux principes du culte extérieur : le mysticisme comme la logique ne connaît guère d'autorité. Ainsi se trouvaient renfermés dans la scolastique elle-même des germes d'affranchissement pour l'esprit humain.

I. — PREMIÈRE PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

I. L'influence du platonisme et surtout du néoplatonisme domine à l'origine de la scolastique.

Scot Erigène, c'est-à-dire l'Irlandais (IXe siècle), appelé par Charles-le-Chauve à l'Académie palatine, persécuté ensuite pour hérésie, passe à Oxford sur l'invitation d'Alfred-le-Grand. Son érudition était prodigieuse pour l'époque : il savait parfaitement le grec, et peut-être l'arabe. Par sa traduction de Denis l'Aréopagite, il contribua à répandre dans les écoles les idées néoplatoniciennes dont Denis l'Aréopagite n'est que l'écho (1).

1. Selon Scot Erigène, comme selon Denis et les néoplatoniciens, Dieu est l'être dans son absolue unité, sans division et sans déterminations négatives ; le monde est l'être divisé et limité ; la création est une division et une analyse de ce qu'enferme l'unité divine. De là le titre du livre écrit par Scot : *De divisione naturæ.* Toutes les natures créées, après s'être séparées de Dieu, reviennent à lui selon la loi du retour. Comme tout procède de Dieu, tout est prédestiné à rentrer en Dieu (*De divisione naturæ,* I, 16). Il y a donc prédestination universelle, mais prédestination au salut. Tous les anges déchus, tous les hommes déchus, tous les êtres, reviendront à Dieu. Les châtiments de la vie future sont purement spirituels et ne consistent que dans les conséquences des actions elles-mêmes selon la loi établie par Dieu (*De divina prædestinatione,* 2-4). Ces idées, jointes à celles de Denis l'Aréopagite et de saint Augustin, introduisirent le platonisme dans la philosophie scolastique.

Bientôt reparut le problème qui avait séparé Platon et Aristote : celui des idées. Porphyre, dans son introduction à l'*Organum* d'Aristote, avait posé ce problème en se demandant si les genres ont une existence séparée des choses où ils se manifestent, ou s'ils n'ont d'existence que dans les choses mêmes. Par exemple, l'Humanité a-t-elle une réalité propre indépendamment des individus humains, ou n'existe-t-elle que dans les individus et par eux ? On sait que la première opinion fut celle de Platon, la seconde, celle d'Aristote : cette grande question de l'origine des idées, qui enveloppe l'origine des choses, devait diviser et agiter pendant de longs siècles tout le moyen âge.

La question fut d'abord résolue dans le sens platonicien : les idées universelles, ou, comme on disait alors, les *universaux*, répondent à des réalités distinctes de notre pensée et de la nature, elles ont leur réalité suprême dans l'essence et dans la pensée divines. La vraie humanité, avec ses perfections essentielles, n'est pas dans les individus humains, mais en Dieu, qui produit les choses par sa pensée ; de même Dieu renferme dans son éternité tout ce que le temps développe et manifeste d'universel. Cette doctrine, qui admet la réalité éternelle des idées générales, s'appela pour cette raison le *réalisme*.

On la trouve remarquablement développée dans saint Anselme (1), surnommé le second Augustin, et qui emprunta à ce Père de l'Église latine un grand nombre de doctrines platoniciennes (2).

1. XI[e] siècle. Né à Aoste, abbé du Bec, en Normandie, puis archevêque de Cantorbéry.

2. « Lorsque l'esprit suprême se parle lui-même, dit saint Anselme, il « parle en même temps tout ce qui a été fait. Car, avant qu'elles soient « faites, depuis qu'elles le sont, et même lorsqu'elles périssent ou s'altèrent, « toutes choses sont toujours en lui, non ce qu'elles sont en elles-mêmes, « mais ce qu'il est lui-même. En elles-mêmes, en effet, elles sont une « essence sujette au changement, créée en vertu d'une raison immuable ; « en lui, au contraire, elles sont l'*essence première*, et le *principe vrai* de « l'existence . » D'après saint Anselme, une qualité quelconque ne peut appartenir à un sujet que parce qu'elle est *en elle-même* quelque part, d'où elle découle en lui, et où il l'a puisée. Un être n'est juste que par la justice ; et le premier être, étant par lui-même tout ce qu'il est, doit être la justice elle-même, considérée d'une manière absolue. Cette induction, répétée sur chacune des qualités que nous connaissons, donne cette conclusion que Dieu est *en essence* ce que les autres sont *en qualité*.

En remontant ainsi des choses visibles à leurs Idées, et des Idées à l'Unité suprême, saint Anselme reproduit la preuve dialectique de l'existence de Dieu, telle que Platon l'avait conçue. En outre, il en conclut la méthode pour déterminer les attributs de Dieu : cette méthode

En outre, saint Anselme a attaché son nom à la prétendue preuve de l'existence de Dieu fondée sur le principe de contradiction, ou preuve ontologique. Il s'efforce de démontrer que la négation de Dieu est une pensée qui se contredit. « L'insensé lui-« même est obligé de convenir qu'il a dans son intelligence l'i-« dée d'un être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer « de plus grand, parce que, lorsqu'il entend énoncer cette pensée, « il la comprend, et que tout ce que l'on comprend est dans « l'intelligence. Or, sans aucun doute, cet objet au-dessus duquel « on ne peut rien comprendre n'est pas dans l'intelligence seule ; « car, s'il n'était que dans l'*intelligence (in intellectu)*, on pour-« rait au moins supposer qu'il est aussi dans la *réalité (in re)* : « nouvelle condition qui constituerait un être plus grand que « celui qui n'a d'existence que dans la pure et simple pensée. Si « donc cet objet au-dessus duquel il n'est rien existait seulement « dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque « chose au-dessus de lui, conclusion qui ne saurait être légi-« time. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on « ne peut rien concevoir, ni dans la pensée, ni dans la réa-« lité. »

Un moine de Marmoutiers, Gaunilon, combattit l'argument de

consiste à les déduire tous de la définition même de Dieu, de telle sorte qu'ils rentrent l'un dans l'autre et tous dans la suprême unité.

Telle est la doctrine exposée par saint Anselme dans son *Monologium sive exemplum meditandi de ratione fidei* : Monologue, ou exemple de la manière dont on peut méditer sur les raisons de sa foi.

Le second ouvrage est intitulé *Proslogium seu Fides quærens intellectum*: Allocution, ou la Foi cherchant l'intelligence. — Ici encore, saint Anselme cherchait à démontrer rationnellement l'existence de Dieu. Le désir de cette démonstration le poursuivait sans cesse et obsédait son esprit jusque dans les moments solennels du culte.

C'est dans le *Proslogium* (p. 13, v. 1) que se rencontre l'argument auquel le nom de saint Anselme demeure attaché, et qui est connu sous le nom de preuve ontologique. La conception platonicienne de Dieu comme d'une suprême unité dans laquelle tout vient s'identifier et où la pensée et l'être ne font plus qu'un, devait amener saint Anselme à croire que la possibilité et la réalité, c'est-à dire l'existence dans la pensée (*in intellectu*) et l'existence dans la réalité (*in re*), sont absolument inséparables dans la notion de Dieu Il pense que toutes nos notions aboutissent à une notion suprême où toute distinction du possible et du réel s'évanouit. Dès lors, il devient contradictoire aux yeux de saint Anselme, quand on parle de cette notion dernière, d'ajouter qu'elle exprime une simple possibilité sans réalité : car c'est dire alors tout à la fois que l'on conçoit la perfection suprême et qu'on la conçoit comme imparfaite. — A quoi l'on peut répondre : ce qui est contradictoire, c'est peut-être la notion même d'une perfection réelle, si toute réalité est effort, évolution, progrès. De plus,

saint Anselme dans un petit écrit intitulé : *Livre en faveur de l'insensé* (auquel s'adressait saint Anselme) : *Liber pro insipiente*. Selon Gaunilon, la pensée diffère de l'être, et nous pouvons concevoir un être sans qu'il existe. De l'idée d'une île enchantée en plein Océan, peut-on conclure à l'existence réelle de cette île (1)? — L'argument de saint Anselme sera reproduit par Descartes, Spinosa et Leibnitz ; Kant y reconnaîtra le résumé de toute l'ontologie et montrera qu'on peut, sans contradiction, concevoir Dieu comme n'existant pas.

Toute la doctrine de saint Anselme, ayant pour fondement la *réalité* de l'*idée*, ou l'unité de la pensée avec l'être, était un réalisme parfaitement lié en ses diverses parties (2).

En face de ce réalisme platonicien se développe un système qui, reproduisant et exagérant une partie des objections d'Aristote à Platon, refuse toute réalité aux idées universelles. Selon Roscelin, chanoine de Compiègne (vers 1090), les individus seuls ont une réalité ; les universaux ne sont que des collections d'individus représentés par des noms communs : ce ne sont même pas des conceptions véritables de l'esprit, car, essayez de concevoir l'humanité en général sans concevoir tel ou tel homme, l'animalité en général sans concevoir tel ou tel animal ; vous n'y parviendrez pas. Quand vous pensez à l'humanité, vous n'avez pas devant l'esprit un objet général auquel s'applique votre conception : vous n'avez devant l'esprit qu'un signe, un mot, un *nom*. Les idées universelles ne sont donc que des noms, des sons de la voix, *nomina, flatus vocis*. Tel est le « nominalisme » de Roscelin.

Cette doctrine philosophique, Roscelin l'applique à la théologie: selon lui, il n'y a de réel en Dieu que les trois personnes individuelles, et l'essence commune qui les unit selon l'Église en un seul Dieu n'est qu'un nom. Le concile de Soissons condamne cette hérésie et le nominalisme demeure frappé d'anathème. Le

le fond premier des choses, où coïncident le possible et le réel, peut ne pas être parfait. Enfin, ce n'est pas par un jeu d'idées abstraites comme celles que combine saint Anselme qu'on peut démontrer une *existence*.

1. Ainsi, tandis que saint Anselme montrait le principe dernier auquel est suspendue toute l'ontologie, l'unité finale de la pensée et de l'être, Gaunilon préludait à la critique de Kant en opposant avec profondeur à ce qui est dans la *pensée* une *réalité* que la pensée ne peut être sûre d'atteindre.

2. N'oublions pas que par réalisme, au moyen âge, on entendait plutôt ce qu'on nomme aujourd'hui idéalisme : c'est-à-dire la doctrine qui admet que ce qu'il y a de plus réel, c'est l'idée ou la pensée.

réalisme, qui favorisait les idées d'unité, de communauté mystique, d'Église universelle et d'autorité universelle, devint la doctrine orthodoxe du catholicisme.

Le plus ardent adversaire de Roscelin fut Guillaume de Champeaux, qui poussa le réalisme à ses dernières limites, et qui, allant au delà du platonisme de saint Anselme, toucha presque au panthéisme (1).

Entre ces deux doctrines extrêmes se place celle d'Abélard (2). Selon lui, l'universel n'existe ni avant ni après les choses, mais dans les choses mêmes, *in re*. Séparé des choses, il n'est plus une réalité comme le soutient le *réalisme*, il n'est pas non plus un simple nom comme le prétendent les nominalistes : il est une *conception* de l'esprit, ayant sa valeur propre et exprimant la nature essentielle de la pensée. De là le nom de *conceptualisme*

1. Selon lui, ce sont les individus qui sont des noms et des apparences : il n'y a de réel que l'universel. Par exemple, il n'existe qu'un homme, l'homme universel et éternel. Tous les individus sont identiques au fond, et ne diffèrent que par les modifications accidentelles de leur commune essence, en qui seule réside la réalité. Les universaux existent avant les choses, et non les choses avant les universaux : *universalia ante rem, non post rem.*

2. Né en 1079, mort en 1142. Voir le portrait qu'a fait d'Abélard Victor Cousin dans ses *Fragments de philosophie scholastique*, p. 2. « Abélard, de Palais, près Nantes, après avoir fait ses premières études en son pays et parcouru les écoles de plusieurs provinces pour y augmenter son instruction, vint se perfectionner à Paris, où d'élève il devint bientôt le rival et le vainqueur de tout ce qu'il y avait de maîtres renommés : il régna en quelque sorte dans la dialectique. Plus tard, quand il mêla la théologie à la philosophie, il attira une si grande multitude de toutes les parties de la France et même de l'Europe, que, comme il le dit lui-même, les hôtelleries ne suffisaient plus à les contenir, ni la terre à les nourrir. Partout où il allait, il semblait porter avec lui le bruit et la foule ; le désert où il se retirait devenait peu à peu un auditoire immense..... Il ne brilla pas seulement dans l'école ; il émut l'Eglise et l'Etat, il occupa deux grands conciles, il eut pour adversaire saint Bernard, et un de ses disciples et de ses amis fut Arnauld de Brescia. Enfin, pour que rien ne manquât à la singularité de sa vie et à la popularité de son nom, ce dialecticien qui avait éclipsé Roscelin et Guillaume de Champeaux, ce théologien contre lequel se leva le Bossuet du XIIe siècle, était beau, poëte et musicien ; il faisait en langue vulgaire des chansons qui amusaient les écoliers et les dames ; et chanoine de la cathédrale, professeur du cloître, il fut aimé jusqu'au plus absolu dévouement par cette noble créature qui aima comme sainte Thérèse, écrivit quelquefois comme Sénèque, et dont la grâce devait être irrésistible, puisqu'elle charma saint Bernard lui-même. Héros de roman dans l'Eglise, bel esprit dans un temps barbare, chef d'école et presque martyr d'une opinion, tout concourut à faire d'Abélard un personnage extraordinaire. » — V. *Abélard* par M. de Rémusat, 2 vol., 1845.

donné à la doctrine d'Abélard. Cette doctrine rappelle celle d'Aristote, qu'Abélard semble avoir devinée par quelques traits de l'*Organum*, bien qu'il ne connût pas la *Métaphysique*.

L'opinion d'Abélard sur la trinité fut condamnée (1). Mais c'était moins à ses doctrines qu'à sa méthode que s'adressaient les anathèmes de l'Église. Abélard était avant tout un dialecticien ; il voulait se rendre compte de tout rationnellement et discuter librement les vérités de la foi. Il rejetait l'intolérance exclusive des théologiens: il allait jusqu'à demander pourquoi on refuserait aux philosophes païens la félicité éternelle parce qu'ils n'ont pu connaître le Christ. « Peuplerions-nous l'Enfer d'hommes dont la vie et la doctrine révèlent une perfection tout évangélique et apostolique, et qui ne s'écartent en rien, où à peu près, de la religion chrétienne (2) ? » L'école d'Abélard conserva une tradition de libre pensée qui annonçait déjà l'indépendance future de la philosophie par rapport à la théologie.

II. Le même libéralisme fut la conséquence à laquelle aboutirent de leur côté les philosophes mystiques, bien que leurs tendances et leur méthode fussent opposées à celles des dialecticiens.

Tout en soutenant l'orthodoxie et en poursuivant Abélard de ses anathèmes, saint Bernard résiste avec éloquence à l'esprit profane de domination et d'usurpation qui animait alors la papauté.
« Voici la voix du Seigneur dans l'Évangile : *Les rois des nations*
« *dominent sur elles ; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous*. Il est
« donc évident que la domination est interdite aux apôtres....
« Voilà ce qui vous est défendu ; voyons ce qui vous est ordonné :
« *Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le*
« *plus petit, et que le premier soit votre serviteur.* » (*De consideratione*, I, II, 6.)

Saint Bernard inclinait au mysticisme et se défiait de la dialectique rationaliste devenue une arme si dangereuse entre les mains d'Abélard.

Même tendance mystique dans l'école de saint Victor, dont les chefs furent Hugues et Richard, prieurs de l'abbaye de Saint-

1. Sur la question de la trinité, Abélard réduit les trois personnes à des attributs essentiels de l'Etre divin, puissance, sagesse et bonté. Séparés, ces trois attributs, pouvoir, savoir et vouloir, ne sont rien; réunis, ils sont l'Etre parfait. C'est l'hérésie de l'unité de personne opposée à celle de Roscelin qui semblait admettre trois dieux.
2. *Theologia christiana*, l. II.

Victor à Paris. C'est par la nature de l'amour que Richard s'explique la nature de Dieu, autant qu'elle peut être explicable (1).

L'école de saint Victor, après Richard, continua de protester contre les subtilités dialectiques du raisonnement et contre les discussions où se perdaient les théologiens. Tous les problèmes de l'École avaient été réunis par Pierre le Lombard dans son *livre des Sentences*, qui devint un des manuels du moyen âge : les questions les plus futiles y sont mêlées aux questions les plus graves ; mélange de profondeur et de naïveté qui exprime assez bien l'esprit de l'époque (2).

Par le double effet de l'indépendance dialectique et de l'indépendance mystique, la libre pensée faisait des progrès, et la théologie scolastique semblait déjà se dissoudre. L'Église livra au bûcher un grand nombre d'hérétiques et frappa d'anathème les ouvrages d'Aristote, que l'on commençait à étudier et où les derniers disciples d'Abélard, de plus en plus hardis, furent accusés d'avoir puisé leurs doctrines (1209).

Cependant Aristote, après avoir été condamné par l'Église, ne tarda pas à devenir, quand ses ouvrages furent mieux connus, la grande autorité du moyen âge. A l'influence platonicienne qui avait dominé dans la première période succède, dans la seconde, l'influence péripatéticienne, Aristote introduit une vie nouvelle dans cette science philosophique trop peu indépendante pour être créatrice et pour subsister par sa seule force. L'Église, obligée d'admettre peu à peu la philosophie dans son sein, préféra admettre une philosophie toute faite et réduite à un système invariable : Aristote semblait lui offrir ce système ; on adopta ce philosophe pour maître dans les choses humaines, on l'appela le précurseur du Christ dans les choses naturelles, *præcursor Christi in rebus naturalibus,* on songea même à le canoniser. En acceptant ainsi l'autorité d'un penseur qui, à son

1. Dieu est l'amour, et l'amour exige un objet aimé : Dieu éternellement aimant a donc un objet éternellement aimé, son fils. Par cette conception, Richard élevait la théorie chrétienne à son expression la plus haute. En même temps, il décrivait les degrés successifs par lesquels notre amour peut s'élever jusqu'à l'identification avec l'amour divin, et dont le terme final est l'extase (*excessus*).

2. Comment concilier la prescience divine avec la création libre? Où était Dieu avant la création. Comment les démons pénètrent-ils dans les hommes? Quelle était la taille d'Adam à son apparition sur la terre? Dieu aurait-il pu devenir une femme aussi bien qu'il a pu s'incarner dans un homme? La souris qui mange l'hostie consacrée mange-t-elle le corps du Seigneur? etc., etc.

époque, avait été un des esprits les plus libres, on introduisait, sans le savoir, dans l'autorité même un germe de liberté : on favorisait tout ensemble l'esprit d'analyse métaphysique et d'observation naturelle.

DEUXIÈME PÉRIODE DE LA SCOLASTIQUE.

I. Ce furent les Arabes qui firent connaître en Occident les monuments principaux de la philosophie d'Aristote, dont on ne possédait encore que l'*Organum*, envoyé de Constantinople à Charlemagne.

Les Arabes avaient traduit et commenté les écrivains grecs : leurs principaux philosophes péripatéticiens furent le médecin Avicenne (XIe siècle) et Averrhoès (XIIIe siècle). Les doctrines des Arabes furent transmises aux chrétiens par les Juifs venus d'Espagne, qui eux-mêmes avaient produit plusieurs philosophes distingués, principalement Maimonide (XIIIe siècle). On connut bientôt en Occident la *Physique* d'Aristote, sa *Métaphysique*, ses *Morales*, sa *Politique*, avec les commentaires arabes. De là un flot d'idées nouvelles et une puissante impulsion donnée aux esprits.

L'étude d'Aristote favorisait tout ensemble les recherches expérimentales sur la nature et les spéculations métaphysiques. On trouve ces deux tendances chez le dominicain Albert le Grand qui, à cause de sa science des choses naturelles, passe pour magicien ; mais bientôt prédomina, dans l'ordre des Dominicains, le goût de la métaphysique et de la logique. Le plus illustre représentant de cet ordre fut saint Thomas d'Aquin, l'ange de l'École, *doctor angelicus* (1).

L'œuvre de saint Thomas est le plus puissant effort du moyen âge pour concilier dans un système encyclopédique deux éléments bien différents, la philosophie humaine et la philosophie divine, Aristote et le christianisme. Construire une science immobile et définitive, répondre d'avance à toutes les questions, fixer sur tous les points l'orthodoxie religieuse et l'orthodoxie philosophique, voilà le but de la *Somme*. Au fond, point d'idée vraiment ori-

1. 1225-1274. Né à Aquino, près de Naples, d'une famille noble, Thomas préfère à la vie seigneuriale les études religieuses et entre, malgré l'opposition de son père, dans l'ordre de saint Dominique. Ses frères l'enlèvent au moment où il veut quitter l'Italie pour se rendre à Paris ; on le retient captif dans son château. Il s'échappe au bout de deux ans, et se rend à Cologne, où il devient disciple d'Albert le Grand.

ginale en métaphysique ; c'est une œuvre artificielle où n'éclate que la puissance de coordination logique.

Le côté intellectuel et rationnel domine chez saint Thomas, plutôt que les notions de liberté et d'amour : c'est une philosophie de la raison, plutôt que de la volonté. Sur la question des idées, conciliant Aristote avec Platon, c'est-à-dire en réalité avec saint Augustin, il admet que les Idées universelles existent éternellement dans l'Intelligence divine et y expriment des possibilités éternelles des choses. Sur la question de la volonté, il essaie de concilier la liberté avec le déterminisme par sa théorie de la *prémotion physique* ou prédétermination naturelle ; mais il semble qu'à la fin sa manière de concevoir le déterminisme exclut la liberté. Dieu veut et prévoit toutes nos actions : il veut qu'elles soient telles et telles, mais en même temps il veut qu'elles soient libres. Par exemple Dieu veut que j'accomplisse librement telle action : mon action est donc voulue par Dieu telle qu'elle est, mais en même temps elle est voulue libre, et elle l'est réellement. Je suis ainsi mû d'avance naturellement, comme l'indique le terme de prémotion physique, je suis prédéterminé par Dieu, mais prédéterminé à agir librement de telle ou telle manière (1). — Cette solution, en définitive, fait de nos volontés libres des volontés de Dieu, et il reste toujours à savoir comment nos actes peuvent être tout ensemble nécessaires et libres.

Saint Thomas n'ayant qu'une idée faible de la volonté, ne pouvait comprendre le véritable principe de l'individualité. Qu'est-ce qui constitue l'existence propre et distincte de chaque être ? Ce grand problème était une conséquence inévitable de la question du réalisme et du nominalisme : pour découvrir la nature des idées universelles, on ne pouvait manquer de rechercher en même temps la nature des existences individuelles. Aussi le problème de l'individualité (ou *individuation*) finit par acquérir une importance légitime, principalement à l'époque de saint Thomas et de Duns Scot. Selon saint Thomas, la *forme* des êtres, considérée indépendamment de toute *matière*, est universelle : par exemple, la pensée séparée de toute matière n'est plus telle ou telle pensée, ni la pensée de tel ou tel être, mais la pensée universelle. Qu'est-ce donc qui constitue la distinction des individus ? — La matière, où la forme se manifeste, c'est-à-dire la limitation, les relations dans l'espace et dans le temps.

Les preuves de l'existence de Dieu, dans saint Thomas, sont empruntées à Aristote et aux platoniciens. Quant à la nature essentielle de Dieu, saint Thomas transporte en cette question la même tendance rationaliste et déterministe. Dieu est-il essentiellement et primitivement une volonté, dont l'intelligence avec ses lois nécessaires ne serait que l'expression dérivée, ou la volonté de Dieu est-elle subordonnée à son intelligence? — Cette dernière réponse est celle de saint Thomas. Son Dieu est celui de Platon, qui trouve éternellement en lui la vérité toute faite, le bien tout constitué, la perfection tout accomplie, et qui, contemplant en lui-même cette nécessité éternelle des choses, la réalise dans le monde. Le Dieu de saint Thomas est plutôt une *nature* parfaite qu'une *volonté* qui se rendrait parfaite elle-même.

La morale et le droit, dans saint Thomas, sont également fondés sur des principes purement intellectuels et rationnels. Saint Thomas conçoit la loi civile à la manière des Stoïciens et des Platoniciens : « C'est un *ordre de la raison*, imposé pour le bien commun par celui qui est chargé du soin de la communauté, et suffisamment promulgué (1). » « Le droit est la proportion d'une chose à une autre (2). » Cette proportion a pour but d'établir l'égalité qui est l'objet de la justice. — On reconnaît la théorie d'Aristote perfectionnée par les jurisconsultes stoïciens de Rome.

La propriété, selon saint Thomas, comme selon les Pères de l'Église, n'est pas de droit naturel, mais elle n'est pas non plus contraire au droit naturel : elle s'y ajoute par une invention humaine (*per adinventionem rationis humanæ*) (3). L'esclavage est de droit naturel, parce qu'il est fondé sur l'utilité qui en résulte et pour l'esclave et pour le maître (4). Le droit de penser et de parler librement en matière de religion n'existe pas. « Si les faussaires et autres malfaiteurs », dit saint Thomas, « sont justement punis par les princes séculiers, à plus forte « raison les hérétiques convaincus doivent-ils être non-seu- « lement excommuniés, mais punis de mort (*juste occidi*). « L'Église témoigne d'abord sa miséricorde pour la conversion « des égarés ; car elle ne les condamne qu'après une première « et une seconde réprimande. Mais si le coupable est obstiné,

1. *Somme*, I, II, q. 90, a. 4.
2. II II, q. 57. art. 1.
3. II, II, q. 46, a. 1.
4. II, II, q. 46, a. 3.

« l'Église, désespérant de sa conversion et veillant sur le salut des « autres, le sépare de l'Église par sa sentence d'excommunication, « et le livre au jugement séculier pour être séparé de ce monde « par la mort. Car, ainsi que le dit saint Jérôme, les chairs putrides « doivent être coupées, et la brebis galeuse séparée du troupeau, « de peur que la maison tout entière, tout le corps, tout le trou- « peau, ne soit atteint de la contagion, gâté, pourri et perdu. Arius « ne fut qu'une étincelle à Alexandrie. Mais pour n'avoir pas été « étouffée d'un seul coup, cette étincelle a enflammé l'univers (1). » Telle était la doctrine officielle de la théologie, et c'est à tort qu'on a parfois rejeté sur le bras séculier la responsabilité des persécutions religieuses.

La politique de saint Thomas, étant empruntée à Aristote, est assez libérale dans ses principes. L'attribut essentiel de la souveraineté est la puissance de faire des lois, et cette puissance appartient à la multitude tout entière, ou à celui qui représente la multitude (*vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem*) (2). Aussi, dans un bon gouvernement, il faut que tous aient quelque part au gouvernement (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*) (3). Quand le pouvoir est injuste, les sujets *ont le droit de le rejeter, s'ils en ont la faculté.* « Le gouvernement « tyrannique n'est pas juste, puisqu'il n'est pas ordonné pour le « bien commun, mais pour le bien de celui qui gouverne ; et par « conséquent le renversement de cette sorte de gouvernement « n'a pas l'essence de la sédition... C'est plutôt le tyran qui est « séditieux (4). » Mais en définitive c'est à l'Église qu'il appartient de dispenser les sujets de l'obéissance envers les princes qui, ayant reçu la foi, y deviennent infidèles. On objecte l'exemple de Julien l'Apostat, auquel l'Église n'a pas ôté son pouvoir ; saint Thomas répond : Dans ce temps-là l'Église n'était pas assez puissante pour contraindre les princes de la terre, et voilà pourquoi elle a toléré que les sujets continuassent d'obéir à Julien l'Apostat (5).

En somme, l'autorité universelle, représentée par le catholicisme, a un rôle prédominant dans la philosophie de saint Thomas: son système est une savante organisation qui exprime, dans la

1. II, II, q. 11, art. 3.
2. I, II, q. 80, a. 3.
3. I, II, 105, a. 1.
4. II, II, 42, 3.
5. *Comment. sententiarum*, X, 10, XII, 2.

philosophie même, l'organisation et la discipline catholique au moyen âge. Les dominicains conservèrent fidèlement la tradition thomiste : ils furent toujours les défenseurs de l'autorité aux dépens de la volonté individuelle et s'opposèrent, comme plus tard les jésuites, à toute invasion de l'esprit nouveau.

II. Nous trouvons une tendance différente chez les franciscains, qui furent constamment les adversaires des dominicains. Les ordres religieux, au moyen âge, étaient la vraie patrie : chacun avait ses tendances, ses modèles, ses saints et son esprit particulier. La lutte des ordres entre eux fut un élément de vie pour la scolastique.

L'ordre des franciscains contient des observateurs de l'âme et des observateurs de la nature, animés les uns et les autres d'un certain souffle d'indépendance relative.

Le franciscain Jean de Fidanza, connu sous le nom de saint Bonaventure (1221-1274), est un méditatif et un mystique. Dans son *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, il décrit tous les degrés de l'amour ; l'ardeur de son enthousiasme l'a fait surnommer le *docteur séraphique*.

En même temps, dans l'ordre de saint François, se montrent des observateurs de la nature et des devanciers de la science moderne. Les découvertes des Arabes, en partie transmises à l'Occident, avaient excité l'émulation des scolastiques. Roger Bacon, professeur à Oxford (1214-1292), dans son *Grand œuvre*, *Opus majus*, qui est le monument scientifique le plus considérable du moyen âge, insiste sur l'inutilité de la dialectique abstraite, sur la nécessité d'étudier la nature par l'observation et de la soumettre aux lois du calcul mathématique. Il enrichit la science, et en particulier l'optique, de théories nouvelles, et surpasse sous beaucoup de rapports, trois siècles à l'avance, son homonyme le chancelier Bacon. L'autorité ecclésiastique poursuivit et enferma pendant douze années dans un cachot, comme sorcier, celui qu'on avait nommé le docteur merveilleux (*doctor mirabilis*).

Un autre franciscain, Raymond Lulle, né à Palma, dans l'île Majorque (1234-1315), fut un des esprits les plus aventureux et les plus étranges de son époque (*doctor illuminatus*). Après une jeunesse dissolue, il se convertit et se livra à l'étude. Possédé du désir de convertir les infidèles, il passa trois fois en Afrique, et la dernière fois il y trouva le martyre. Raymond Lulle avait

pris à tâche de vulgariser la science des Arabes et de créer une méthode universelle qu'il nommait le grand art, *ars magna*. C'est une classification et une notation de toutes les catégories de la pensée, de tous les genres et de toutes les espèces, avec leurs combinaisons possibles. Au moyen de cercles qui tournent autour d'un même centre, les sujets et les attributs de toutes sortes viennent se placer l'un devant l'autre pour former des propositions, et les propositions se combinent pour former des syllogismes : c'est une machine à penser. Ses disciples enthousiastes, en cherchant la pierre philosophale et la transmutation des métaux, apprennent à étudier le livre de la nature autant et plus que les livres d'Aristote.

Le grand rival de saint Thomas, le dialecticien et le métaphysicien par excellence de l'ordre franciscain, fut l'Anglais Duns Scot, *doctor subtilis*, professeur à Oxford et à Paris, qui mourut à trente-quatre ans après avoir écrit douze volumes in-folio (1274-1308). Il s'occupa de physique, d'optique et d'astronomie ; mais il excella surtout dans la métaphysique. La philosophie de saint Thomas était une philosophie de l'intelligence ; celle de Duns Scot est déjà une philosophie de la volonté.

Toutes les sympathies de Duns Scot sont pour l'individu ; aussi se préoccupe-t-il au plus haut degré du problème de l'individuation. Selon lui, ce qui distingue un individu d'un autre, ce n'est pas seulement, comme le croient les thomistes, un principe de négation et de limitation, qui ne serait que la matière et qui rabaisserait l'existence individuelle au rang d'existence inférieure; l'individualité est le principe positif de l'action. C'est donc la volonté qui est le fond de l'être, et non pas la raison, enchaînée à ses formes immuables, soumise à la détermination et à la nécessité.

S'il en est ainsi, comment concevoir Dieu ? — Le concevoir avec les thomistes comme une puissance esclave de l'intelligence, c'est faire de Dieu lui-même un être relatif ; car c'est le soumettre à un destin intérieur. La nécessité est le caractère de l'intelligence, et la nécessité est une relation : seule la volonté est absolue. Il ne faut donc pas dire que la volonté divine trouve une loi toute faite à laquelle elle se conforme : c'est elle qui fait la loi ; c'est elle qui est la loi. La vérité n'est pas antérieure à la volonté divine, c'est la volonté divine qui pose et produit la vérité ; la loi morale elle-même, en tant que loi, n'est pas antérieure à la volonté de Dieu: Dieu ne veut pas le bien parce qu'il le

reconnaît tel; mais le bien est tel parce que Dieu le veut (1).

De même, quand Dieu crée, c'est avec une liberté absolue : il n'y a rien de nécessaire pour Dieu ; et ce qui est nécessaire, c'est ce que Dieu rend librement nécessaire par sa volonté.

Aussi ne pouvons-nous atteindre Dieu par un rayon direct, mais plutôt par un rayon réfléchi, *non radio directo*, *sed reflexo*. Dieu, en effet, dans sa volonté intime, n'est pas un objet soumis aux prises de l'intelligence, et la théologie rationnelle ne peut prétendre atteindre la vraie divinité.

Par ces doctrines, Duns Scot fait preuve d'une originalité métaphysique qui l'élève au-dessus de saint Thomas; mais Scot se représente trop son Dieu comme une volonté indifférente, non comme une volonté morale; l'arbitraire n'est pas la vraie liberté.

La lutte des scotistes et des thomistes dura pendant tout le moyen âge: les premiers se montrèrent plus novateurs et moins esclaves de l'autorité : ils avaient un sentiment plus profond, quoique bien imparfait encore, de la liberté individuelle.

TROISIÈME ÉPOQUE DE LA SCOLASTIQUE

Avec l'esprit d'indépendance qui se fait jour au XIVe siècle, commence la décadence de la scolastique. Elle est précipitée à la fois par les dialecticiens et les mystiques.

Le dialecticien par excellence fut le franciscain et scotiste Jean d'Okkam (2). En métaphysique, il renouvelle avec éclat la grande querelle des nominalistes et des réalistes qui changea les écoles d'Europe en véritables champs de bataille. Okkam est nominaliste: il rejette les entités imaginaires du réalisme, car les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité, *Entia non multiplicanda sunt præter necessitatem* ; *frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*. Les idées générales sont un produit de l'abstraction.

1. *In magistrum sententiarum*, I, *distinctio* 39, *quæstio* 1.

2. Né en Angleterre. Il professa à Paris sous Philippe le Bel. Il écrivit pour Philippe contre les prétentions du Saint-Siège et de Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière, auquel il disait : « Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec ma plume. » Persécuté, il se réfugia à la cour de l'Empereur et mourut à Munich, en 1345. On l'avait surnommé le docteur invincible, *doctor invincibilis*.

Après Okkam, la dialectique des écoles se perd de plus en plus dans les arguties : c'est la dissolution de la scolastique.

Le dégoût de cette logique et de cette ontologie incline un grand nombre d'esprits au mysticisme. Pétrarque, sur la fin de sa vie, écrit des traités de philosophie contemplative, empreints de néo-platonisme. Vers le même temps, sur les bords du Rhin, s'élève un mysticisme métaphysique et spéculatif d'une hardiesse germanique, qui, se plaçant tout d'abord au sein de l'Être absolu par la contemplation, en fait sortir le monde comme un torrent de phénomènes, et érige en bien suprême l'identité avec Dieu. C'est le mysticisme de maître Eckart, de Tauler et du Flamand Ruysbroeck.

En France, le mysticisme est plus psychologique et plus sage. Gerson (1), comme l'école de saint Victor, fonde ce mysticisme sur des observations et des expériences intérieures. Dans son traité sur la *théologie mystique*, il le présente, non comme une science abstraite, mais comme une science expérimentale, appuyée sur des états de l'âme que connaît toute âme pieuse.

Le mysticisme encore trop savant de Gerson ne pouvait suffire aux âmes fatiguées de la scolastique : de là un mysticisme populaire, dont la plus admirable expression fut l'Imitation de Jésus-Christ, attribuée au religieux Thomas-à-Kempis, mais dont l'auteur demeure inconnu. Toute la scolastique s'écroule au souffle de cette piété ardente qui préfère à la science l'amour. « Mieux vaut éprouver la componction que d'en savoir la définition. » « Tout homme désire savoir naturellement, mais qu'importe la science sans la crainte de Dieu (2) ? » La crainte elle-même n'est que le commencement de la sagesse ; son achèvement est l'amour : « L'amour est fort comme la mort. »

Mais quelque admirable que soit ce livre par la connaissance de la vie contemplative, il est loin de donner une idée exacte et complète de la vie réelle, surtout de la vie civile et politique. C'est la morale du religieux, qui a fait vœu d'obéissance, plutôt que de l'homme et du citoyen libre. « Cours çà et là, tu ne

1. Né à Reims, en 1363, disciple et successeur de l'ardent nominaliste Pierre d'Ailly comme chancelier de l'Université, fut exilé ou s'exila volontairement à Lyon, où il se fit maître d'école pour les petits enfants, comme on le voit dans son traité *De parvulis ad Deum ducendis*. Il mourut en 1429. On lui attribue à tort l'*Imitation de Jésus-Christ*.

2. *De Imit. Christi*, I, 1, 2.

trouveras le repos que dans l'humble soumission à l'autorité d'un chef ! » « Qu'il est grand de ne pas s'appartenir à soi-même, *sui juris non esse !* » — C'est l'idée du droit qui est ici repoussée, c'est le commerce des hommes qui est rejeté, c'est le dégoût de la vie sociale qui est inspiré. Une telle doctrine encourage la tristesse et l'inertie : préoccupée du seul soin de rapprocher l'homme et Dieu, elle reste indifférente aux grandes injustices sociales. Par cela même elle exprimait fidèlement le véritable esprit du moyen âge. — Le succès du livre fut inattendu, rapide, immense. L'*Imitation* fut traduite dans toutes les langues ; elle répondait à un besoin universel ; elle mettait « *l'âme fidèle* » en rapport direct avec le Christ, sans l'intermédiaire du théologien. Rome y vit un danger et défendit la lecture du livre ; mais l'opinion se prononça si fortement en sa faveur que Rome finit par céder.

Ainsi la scolastique expirante était retournée au mysticisme dont elle était sortie. Concilier ce mysticisme avec la philosophie d'Aristote, telle avait été sa tâche. Aristote et saint Augustin, voilà le fond de toutes ces longues études qui aboutirent si rarement à des idées originales. Comme saint Augustin lui-même avait emprunté sa philosophie aux néoplatoniciens, ce furent en réalité Platon et Aristote qui inspirèrent tout le moyen âge. La seule idée qui ait fait des progrès pendant cette longue période, c'est celle de la volonté et de l'amour ; mais, sous l'influence du dogme de la grâce, on considère toujours la volonté en Dieu comme arbitraire ; dans l'homme, la volonté est aussi représentée comme une liberté d'indifférence toutes les fois qu'elle n'est pas représentée comme une prédétermination et une nécessité. Enfin, l'amour demeure un sentiment pieux et contemplatif plutôt qu'une bienfaisance active, ayant soif de justice autant que de fraternité. C'est une charité de religieux et non de citoyen : on n'a pas encore compris que l'homme a une valeur en tant qu'homme, en tant qu'être libre ou fait pour la liberté, et que le droit est fondé sur cette valeur, qui rend notre liberté inviolable tant qu'elle-même ne viole pas la liberté d'autrui.

CHAPITRE DEUXIÈME

Philosophie de la Renaissance

Quatre causes préparaient une révolution philosophique : la connaissance de l'antiquité, la réforme religieuse, le scepticisme philosophique, les découvertes de la science.

I. — ÉCOLES SORTIES DE L'ÉTUDE DES MONUMENTS ANTIQUES.

La conquête de Constantinople ayant produit l'émigration des savants grecs en Italie, l'Italie redevient une grande Grèce. On possède et on lit tout entiers, dans les textes originaux, les chefs-d'œuvre de la philosophie ancienne. A une autorité on en oppose une autre, et dans cette lutte le principe même de l'autorité périt. — 1° Le platonisme et le pythagorisme sont renouvelés, en Allemagne, par le cardinal *Nicolas de Cuss* (XVe siècle), précurseur de Copernic; en Italie, par *Marsile Ficin*, par *Pic de la Mirandole*, par le médecin *Paracelse* et par le grand mathématicien *Cardan*. — *Ramus*, en France, oppose Platon à Aristote. — 2° L'aristotélisme est renouvelé par l'école de Padoue, dont le chef *Pomponace* nie l'immortalité personnelle, par *Césalpini*, et par *Vanini*, que le parlement de Toulouse condamne au bûcher (1619).

II. — MOUVEMENT PRODUIT PAR LA RÉFORME RELIGIEUSE.

Le protestantisme sert indirectement la cause de la libre pensée, malgré l'intolérance de *Luther*, de *Calvin*, de *Théodore de Bèze*. Le protestant *Hubert Languet*, dans ses *Vindiciæ contra tyrannos*, fait reposer la société politique sur un contrat, et devance Hobbes et Rousseau. — Le protestantisme favorise en Allemagne le mysticisme. Le cordonnier visionnaire *Jacob Boehm* est un des précurseurs de la métaphysique allemande.

III. — LES SCEPTIQUES, LES LIBRES PENSEURS, LES CONCILIATEURS.

Rabelais mêle des éclairs de vérité à ses bouffonneries. — *Montaigne* s'en tient au « *Que sais-je?* » — En Italie, le premier résultat du scepticisme est l'immoralité et la politique de la force. *Machiavel*. — En opposition à cette politique sceptique, les libres penseurs français soutiennent une politique de principes, fondée sur l'idée du droit. La *Boétie* et son traité de la *Servitude volontaire*. — Michel de l'Hôpital, dans son livre sur *le But de la guerre et de la paix*, montre que la liberté de conscience est la principale des libertés. — Le jurisconsulte Bodin d'Angers écrit de profonds ouvrages sur la politique.

IV. — MÉTHODES ET DÉCOUVERTES SCIENTIFIQUES.

L'esprit scientifique et les vraies méthodes avaient fait défaut au moyen âge. Les grands initiateurs de la Renaissance renouvellent et les méthodes et les sciences. *Léonard de Vinci*. — *Tartaglia*. — *Viète*. — *Copernic*.

— *Galilée.* — *Képler.* — De toutes ces découvertes devait sortir une nouvelle philosophie de la nature et par cela même une nouvelle philosophie de l'esprit.

I. Les causes qui préparaient une révolution philosophique peuvent se ramener à quatre principales : la connaissance de l'antiquité, le scepticisme philosophique, la réforme religieuse, et les découvertes de la science.

La conquête de Constantinople ayant produit l'émigration de tous les savants grecs en Italie, l'Italie redevient une grande Grèce. On possède et on lit tout entiers, dans les textes originaux, les chefs-d'œuvre de la philosophie antique : on s'enchante, on s'enivre de ces richesses, on devient platonicien, péripatéticien, pythagoricien, épicurien, stoïcien. La scholastique avait consacré le respect de l'antiquité : ce respect se retourne contre elle : à une autorité on oppose une autre autorité, et par cette lutte le principe même de l'autorité périt en philosophie.

D'autre part, la réforme religieuse, profitant du travail philologique consacré par le xv[e] siècle aux livres saints, latins, grecs et hébreux, oppose les textes originaux à la Vulgate, la vraie Bible à la Bible romaine et l'Église primitive des apôtres à l'Église des papes. Puis, peu à peu, c'est la conscience même et la foi spontanée que l'on oppose à la lettre des dogmes et à la foi passive.

Enfin, on lit dans le livre de la Nature autant et plus que dans ceux des grecs et des hébreux, et les grandes découvertes scientifiques inspirent l'amour de la science positive avec le pressentiment de sa grandeur future. Le Nouveau Monde de Colomb recule les bornes de la terre habitée ; l'imprimerie met à la portée de chacun les trésors amassés par les siècles ; les inventions physiques et astronomiques brisent le ciel de cristal imaginé par Aristote, suppriment le centre du monde en le plaçant partout, et ouvrent à la pensée un horizon sans limites.

De là une renaissance philosophique qui se traduit par une riche confusion de systèmes, chaos fécond d'idées d'où le monde moderne sortira.

Le cardinal Nicolas de Cuss (1401-1464), né en Allemagne, et qui fut dans l'astronomie un précurseur de Copernic, combine la philosophie de Platon avec la théorie pythagoricienne des nombres. Il croit que Dieu se révèle par des symboles mathématiques, tout en demeurant inaccessible en lui-même. Il admet

le Dieu-unité de Pythagore et la coïncidence des contradictoires (1). — Le platonisme est favorisé en Italie par les Médicis, comme une philosophie sœur du christianisme. Marsile Ficin traduit, commente et admire Platon. Cosme de Médicis fonde en 1460 une académie platonicienne. Pic de la Mirandole, le Pascal de son siècle, combine Platon avec Moïse et avec la Kabbale. Agé de dix-neuf ans, il propose à tous les savants une sorte de carrousel philosophique à Rome, et se déclare prêt à soutenir neuf cents thèses, *de omni re scibili*. Le médecin Paracelse, le grand mathématicien Cardan, associent au mysticisme néo-platonicien la théurgie et la magie, fondée sur ce principe que, le monde étant une hiérarchie de forces divines, il suffit de s'assimiler les forces supérieures pour commander aux forces inférieures. Les découvertes scientifiques, comme la règle de Cardan pour la solution des équations du troisième degré, se mêlent aux extravagances de la Kabbale et de la théosophie.

Pierre la Ramée ou Ramus est le premier antagoniste d'Aristote dans l'université de Paris. Né en Picardie d'une famille très-pauvre, en 1515, il se rend à pied à Paris, presque enfant encore, pour y étudier ; il se fait domestique d'un écolier au collége de Navarre, sert son maître pendant la journée et passe la moitié des nuits dans la lecture, à la lumière gratuite de la lune. Après trois ans et demi d'études sur Aristote, il découvre qu'il n'a rien appris. Platon lui révèle une méthode de libre dialectique qui l'enchante. « *Quid plura ? cœpi egomet sic mecum cogitare: hem ! quid vetat paulisper socratizein ?* » Il propose alors une thèse où il soutenait que tout est fausseté dans Aristote. Son livre est brûlé

1. « Ce *maximum* de grandeur (Dieu), c'est aussi l'absolu, l'Un-tout, ce qui est en tout et a tout en lui, le plus grand et le plus petit ; car rien ne peut lui être opposé ; bien plus l'être et le non-être. » (*De doct. ignor.*, I, II.) Nicolas de Cuss conçoit la nature, avec Aristote, comme une aspiration universelle et spontanée au meilleur. « Chaque chose, dit-il profondément, porte en elle un certain désir naturel d'arriver à l'état le meilleur que sa nature comporte, et d'agir en mettant en œuvre les instruments nécessaires à cette fin... Ainsi, par le poids de sa propre nature, elle atteint le repos dans le sein de l'objet aimé. » De là il déduisait non moins profondément la règle de l'évidence comme signe de la vérité, et il voyait dans cette évidence le repos de l'amour dans l'objet aimé : « Toute intelligence saine et libre, remplie du désir de voir et de parcourir, embrassera donc amoureusement la vérité trouvée ; car nous ne doutons pas qu'une chose ne soit parfaitement vraie lorsque aucun entendement sain ne peut s'empêcher de la reconnaître. Dans toute investigation, nous comparons ce qui est supposé certain avec ce qui est incertain, et par la proportion, nous jugeons du dernier. » *Ibid.*

par arrêt du roi, et des feux de joie accueillent cet arrêt. Devenu professeur au collége de France, il est tour à tour en faveur et persécuté. Son ennemi, le péripatéticien fanatique Charpentier, le fait assassiner dans la nuit de Saint-Barthélémy par des étudiants, comme protestant à la fois et platonicien.

En même temps qu'on opposait à Aristote Platon, on opposait aussi Aristote à lui-même. La scolastique, en effet, n'avait connu qu'un faux Aristote, qu'elle avait concilié plus ou moins artificiellement avec le christianisme. On en appela de l'Aristote mal compris à l'Aristote authentique, étudié dans les textes mêmes. Les nouveaux interprètes se divisèrent en deux camps, les uns qui interprétaient Aristote dans le sens panthéiste d'Averrhoès, les autres, dans le sens déiste du commentateur ancien Alexandre d'Aphrodise. Les uns et les autres niaient l'immortalité individuelle et la possibilité des miracles.

L'école de Padoue, ayant à sa tête Pomponace, montre que les vraies doctrines d'Aristote, accepté par l'Église comme autorité infaillible, sont en désaccord avec l'Église. Dans son traité de l'immortalité de l'âme, il montre qu'Aristote n'a point admis l'immortalité personnelle, et il justifie cette opinion même, principalement au point de vue moral, comme plus favorable à l'absolu désintéressement de la vertu. Si le peuple a besoin de croire à l'enfer pour s'abstenir du crime, c'est que ses idées morales sont encore dans l'enfance : la vraie vertu a sa récompense essentielle en elle-même, et toutes les autres récompenses ne sont qu'accidentelles.

Cesalpini, grand naturaliste, interprète aussi Aristote dans le sens d'Averrhoès, et considère Dieu, non comme la cause, mais comme la substance du monde. Le Napolitain Vanini aboutit à une doctrine analogue. Il admet avec Aristote l'éternité de la matière douée par elle-même de mouvement, et l'immanence de Dieu au monde comme substance universelle et universelle pensée. Accusé d'athéisme en 1619, il répond à ses accusateurs que le brin d'herbe qu'il tient dans sa main est pour lui une preuve de l'existence de Dieu. Malgré ses explications, il est condamné à mort par le parlement de Toulouse comme blasphémateur, athée et hérétique. « Avant qu'on mît le feu au bûcher, on lui ordonna de présenter sa langue pour être coupée ; il la refusa ; le bourreau ne put l'avoir qu'avec des tenailles, dont il se servit pour la saisir et pour la couper ; on n'a jamais entendu un cri plus

horrible. Le reste de son corps fut consumé au feu et ses cendres jetées au vent (1). »

II. En même temps que l'autorité était battue en brèche dans le domaine de la philosophie, la réforme religieuse introduisait la division dans la théologie. C'est cependant d'une manière indirecte que le protestantisme a servi la cause du libre examen et de la tolérance, car, à l'origine, les doctrines des théologiens protestants n'étaient pas plus libérales que celles des théologiens catholiques. Luther est ennemi de la raison et du libre arbitre : selon lui, nous ne sommes point libres, et la grâce seule peut opérer le bien en nous ; aussi est-ce la foi qui justifie, plutôt que les œuvres. Mélanchton s'efforce de réconcilier le protestantisme avec la science de l'époque et avec le culte de l'antiquité ; mais, bien qu'il soit le plus modéré des protestants, il démontre dans ses écrits le droit de punir les hérétiques. Calvin use de ce droit contre Servet, et cette conduite est justifiée dans un traité de Théodore de Bèze. Le libre examen ne fut point le but du protestantisme, mais seulement un moyen qui, à l'origine, lui était nécessaire ; là où il fut victorieux, il refusa aux autres la liberté qu'il avait prise pour lui.

Il n'en renfermait pas moins en lui-même des germes de liberté politique et religieuse ; et après avoir soutenu la politique absolutiste, il dut soutenir, pour le besoin de sa propre cause, la politique démocratique et libérale. Hubert Languet, dans son livre intitulé *Vindiciæ contra tyrannos*, et publié sous le pseudonyme de Junius Brutus, considère le gouvernement comme un contrat entre Dieu, le roi et le peuple ; contrat qui devient nul pour le peuple lorsque le roi le viole lui-même. Cette idée importante du contrat, dont Languet déduit les conséquences par la méthode géométrique des jurisconsultes, se retrouvera dans Hobbes et dans Rousseau. La supériorité du peuple sur le roi et celle de la conscience individuelle sur l'autorité religieuse, sont les deux idées originales du XVIe siècle, dont la réforme a été l'occasion.

La réforme n'amena pas une transformation immédiate de l'enseignement philosophique et théologique ; cependant elle participa au mouvement dirigé contre Aristote, et produisit quelques philosophes originaux, principalement dans le mysticisme. Le principal est Jacob Boehm. Né de parents pauvres et voué de

1. Grammond, *Historia Gall. ab Henric. IV.*

bonne heure à la profession de cordonnier, Boehm manque absolument d'instruction. La Bible et les écrits du pasteur saxon Weigel, un mystique, lui sont pourtant familiers. Il devine que « les choses visibles récèlent un grand mystère, » et tente de le connaître. Dans trois révélations successives, Dieu lui montre « le centre intime de la mystérieuse nature. » Le fond des choses est une dualité constante, tendresse et violence, douceur et amertume, bien et mal ; tout ce qui est vivant renferme ce duel ; ce qui est indifférent, ni doux ni amer, ni chaud ni froid, ni bon ni mauvais, est mort. Dieu le père, ou la force, sans le fils ou l'idée, est une volonté sans objet, un centre sans circonférence, un soleil sans rayon. Le fils est le corps du père, qui ne fait qu'un avec le monde ; et l'esprit est l'identification de toutes choses avec Dieu. — Par ces doctrines, Boehm est un des précurseurs de la métaphysique allemande.

III. Les sceptiques, les libres penseurs et enfin les esprits indépendants, animés du désir de conciliation, contribuent, pour leur part, à l'émancipation de la pensée moderne. Rabelais mêle des éclairs de vérité à ses grossières bouffonneries ; Montaigne s'en tient à son « Que sais-je ? » — Charron, son disciple, réduit le doute en système.

En Italie, le premier résultat du scepticisme fut l'immoralité et la politique de la force. La morale, au moyen âge, avait été absorbée dans la religion : en rejetant la religion, on rejeta aussi la morale. De même la politique, asservie d'abord à la religion, s'affranchit à la fois de toute religion et de toute morale : ce premier effet du libre examen porté dans les matières politiques explique l'œuvre de Machiavel. Malgré l'odieux des doctrines exposées dans le livre du *Prince*, Machiavel a fondé la science politique moderne en y introduisant la liberté, l'esprit historique et critique, la méthode d'observation et d'expérience. Plus rien de scolastique, plus de théories *à priori*, plus de principes empruntés soit à la théologie, soit à la morale ; rien que des faits, analysés avec pénétration, finesse et fermeté.

Une observation plus attentive des faits mêmes et de leurs lois naturelles devait bientôt faire comprendre que, si la politique est indépendante de la religion et de la morale théologique, elle n'est pas pour cela indépendante de la morale naturelle et du droit naturel.

En opposition à la politique empirique et positiviste des Ma-

chiavel, des Fra-Paolo, des Gabriel Naudé, se développe parmi les libres penseurs français une politique toute différente, fondée sur des principes, animée par un sentiment profond du droit, doctrinaire et républicaine. L'ami de Montaigne, la Boétie, n'est ni un protestant ni un catholique ; c'est un jeune philosophe qui revendique au nom de la raison le respect des droits naturels. « Certes, « dit-il dans sa *Servitude volontaire* ou le *Contre-un*, s'il y a rien « de clair et d'apparent dans la Nature, c'est que Nature, le mi« nistre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de « même forme, et, comme il semble, à même moule, afin de nous « entreconnaître tous pour compagnons ou plutôt frères... Puis donc « que cette bonne mère nous a donné à tous la terre pour de« meure,... nous a tous donné en commun ce grand présent de la « voix et de la parole, pour nous accointer et fraterniser davan« tage,... il ne faut pas faire doute que nous ne soyons tous natu« rellement libres, puisque nous sommes tous compagnons ; et ne « peut tomber en l'entendement de personne que Nature ait mis « aucuns en servitude, nous ayant tous mis en compagnie. » Après avoir ainsi prouvé que les hommes naissent libres et égaux, la Boétie montre que, s'ils sont esclaves, c'est qu'ils le veulent bien, car le tyran est seul, et ils sont tous contre un. Il suffirait donc, pour s'affranchir, de le vouloir. « Pour avoir la liberté, il ne lui « faut que la désirer. S'il n'a besoin que d'un simple vouloir, se « trouvera-t-il nation au monde qui l'estime trop chère, la pou« vant gagner d'un seul souhait ? »

Un autre Français, esprit de conciliation et de mesure, le chancelier de l'Hôpital, dans son livre sur *le but de la guerre et de la paix* (1570), montre que la liberté de conscience « est la plus pure « et la plus grande des libertés ; car c'est la liberté de l'esprit et « de sa plus divine partie, la piété. » « Il est nécessaire, » ajoute-t-il admirablement, « de laisser en paix les esprits et consciences « des hommes, comme ne pouvant être ployés par le fer et par la « flamme, mais seulement par la raison, qui domine les âmes. »

Ainsi se faisait jour, principalement en France, l'idée d'un droit naturel auquel la politique demeure subordonnée en même temps qu'elle s'affranchit de la religion positive.

Cette introduction du droit dans la politique, le grand jurisconsulte Bodin d'Angers (1550-1596), s'efforce de la réaliser dans son traité de la *République*. C'est l'œuvre politique la plus importante du siècle après celle de Machiavel. Bodin reproche avec raison aux anciens philosophes d'avoir cru que, pour réaliser le

gouvernement tempéré, il fallait mélanger les diverses *formes* de gouvernement; non, ce qu'il faut réunir et concilier, ce sont les divers *principes* de gouvernement: l'unité qui est le principe de la monarchie, la liberté qui est le principe de la démocratie, la proportionnalité qui est le principe de l'aristocratie. Malgré cette théorie neuve et profonde, Bodin n'arrive pas à dégager entièrement les principes des diverses formes gouvernementales, et à reconnaître que l'unité vraie, la vraie liberté, la vraie proportionnalité sont inhérentes au seul gouvernement de droit, celui de tous par tous. Il s'arrête encore à un mélange de monarchie et de démocratie. Il n'en a pas moins l'honneur d'avoir le premier appliqué la jurisprudence à la politique, œuvre que devait plus tard reprendre Montesquieu. C'est la France, on le voit, qui a fondé scientifiquement la politique de principes, la politique de droit.

IV. C'est surtout l'esprit scientifique et la vraie méthode qui avaient fait défaut au moyen âge. On expliquait trop souvent les faits par des actions extraordinaires sans conditions déterminées; on voyait partout des puissances, facultés ou vertus assez semblables aux nôtres: « C'étaient de petits lutins de facultés, paraissant à propos comme les dieux de théâtre ou comme les fées de l'*Amadis*, et faisant au besoin tout ce que voulait un philosophe, sans façon et sans outils. » On prenait, comme l'a dit Leibniz, « la paille des termes pour le grain des choses, » et on aboutissait à l'art de Raymond Lulle, le *Grand art*, « qui enseignait, dit Descartes, à parler de tout, sans rien savoir. »

Les grands initiateurs de la Renaissance comprirent qu'il ne suffit pas de tenir les mots pour tenir les choses, et qu'il faut en appeler à la réalité même. Léonard de Vinci, l'auteur de la *Joconde* et de la *Cène*, non moins grand savant que grand artiste, excita les sciences à l'amour et à l'observation de la nature. « L'expérience, disait-il, est seule interprète de la Nature; il faut donc la consulter toujours et la varier de mille façons, jusqu'à ce qu'on en ait tiré les lois universelles; et elle seule peut nous donner de telles lois. » Au précepte Léonard de Vinci joint l'exemple: il fait avancer la physique générale, l'optique, la mécanique et crée l'hydraulique. La Lombardie doit à ce génie universel son système de canalisation et les travaux de défense de plusieurs places fortes.

En 1545, Tartaglia trouve la résolution des équations cubiques

et communique sa découverte à Cardan, qui la généralise. Viète élargit les cadres de l'algèbre, science-mère de tout ce qui est soumis au nombre et à la mesure ; il découvre la vraie notation algébrique et entrevoit les rapports de l'algèbre avec la géométrie.

En 1543 paraît le traité de Copernic sur les *Révolutions des globes célestes*, qui donne le vrai système du monde. L'auteur en avait puisé l'idée dans Philolaüs et les Pythagoriciens, et dans Aristarque de Samos.

Galilée applique avec rigueur les méthodes scientifiques, telles que les conçoivent les modernes : il observe, il soumet à la balance tout ce qui est pondérable, au calcul tout ce qui est numérable, au dessin tout ce qui est figurable. Point d'hypothèses métaphysiques, mais la précision et la netteté d'un esprit éminemment positif. Il introduit les mathématiques dans la physique, découvre les lois de la chute des corps, l'isochronisme des oscillations du pendule, le thermomètre. Il invente une seconde fois le télescope, explore le ciel, aperçoit les satellites de Jupiter, observe les taches du soleil, les montagnes de la lune, les phases de Vénus, et résout la voie lactée en un amas d'étoiles. Il publie ses découvertes sous le titre de *Nuntius sidereus*, le *Messager des astres*. En même temps qu'on découvrait les merveilles du ciel, des étoiles nouvelles y apparaissaient comme pour donner raison à la science contre Aristote, qui avait cru que le ciel est inaltérable. En 1572, une étoile inconnue se montra dans Cassiopée ; une autre en 1600 dans la poitrine du Cygne ; une autre, en 1604, dans le pied du Serpentaire ; celle-ci, qui était de première grandeur, resta visible pendant plusieurs années et ensuite disparut.

Galilée vulgarisa et démontra avec plus de rigueur le système de Copernic. Cette astronomie nouvelle, en même temps qu'elle renversait les doctrines d'Aristote, semblait contredire les conceptions bibliques : la terre n'est plus au milieu d'un monde fini, avec le soleil se mouvant autour d'elle ; l'homme n'est plus le centre de l'univers, on ne peut plus dire que tous les mondes ont été faits pour lui. En 1616, l'inquisition romaine condamna une première fois l'opinion de Copernic comme contraire tout ensemble à la Bible et à la raison. Plus tard, Galilée est condamné à son tour, emprisonné, soumis à la torture morale, menacé de la torture physique et séquestré pour le reste de ses jours.

De son côté, Képler avait publié en 1609 son *Astronomie nouvelle*, et découvert les *trois lois* du mouvement des planètes qui contiennent en germe la gravitation universelle. Képler n'est pas

seulement observateur ; il est persuadé qu'on peut et qu'on doit, autant qu'il est possible, construire la science *à priori* par la déduction rationnelle, avec l'expérience pour contrôle. Aussi mêle-t-il des hypothèses métaphysiques, néoplatoniciennes et chrétiennes, à ses raisonnements mathématiques. S'il n'a pas toujours été heureux dans ses suppositions, il n'en a pas moins le mérite d'avoir compris la fécondité de l'hypothèse et de la déduction dans les sciences.

De toutes ces découvertes devait sortir, avec une nouvelle méthode, une nouvelle philosophie de la nature, et par cela même une nouvelle philosophie de l'esprit. Aux environs de l'année 1600 se produit une série de systèmes hardiment novateurs : Bruno en Italie, Bacon en Angleterre, Descartes en France. L'indépendance de la philosophie est désormais presque accomplie : c'est l'époque moderne.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, liv. III, ch. I, *Philosophie du moyen âge*. — Scot Erigène, 153. Saint Anselme, 153. Dieu prouvé par son idée, ou argument ontologique, 151. Abélard, 155. La querelle des nominalistes et des réalistes. — Conceptualisme d'Abélard, 155. Roger Bacon, 159. Le progrès, d'après Roger Bacon, 156.— Saint Thomas, 157. Preuve péripatéticienne de l'existence de Dieu par la cause efficiente, 157. Preuve platonicienne de l'existence de Dieu par les idées, 158. Duns Scot, 159. La création, œuvre de volonté libre, 159. Occam, 159. Nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu, 159. Gerson, 160. Les degrés de la connaissance, 160. L'auteur de l'Imitation, 161. Puissance de l'amour, 161. Ramus, 161. La dialectique doit imiter la nature, 162. Montaigne, 163. I. Présomption de l'homme, 163. II. Parité de l'homme et des animaux, 164. III. Le sorite du renard, 166. IV. La science des bêtes, 166. V. Contradictions et erreurs des philosophes et des religions au sujet de la Divinité, 167. VI. Contradictions de la pensée humaine en morale, 168. La Boétie, 169. La tyrannie, 171.

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE MODERNE

CHAPITRE PREMIER

Philosophie italienne et Philosophie anglaise.

I. — PHILOSOPHIE ITALIENNE.

I. GIORDANO BRUNO. — L'idée dominante de la philosophie de Bruno est celle de l'infinité. Le nombre des êtres est infini, leur durée est infinie, leur progrès est infini, le monde est infini. — Dieu n'est pas hors du monde, mais dans le monde, dont il fait tout l'être. — La Providence n'est pas hors du monde, mais dans le monde, dont elle fait le progrès. — Tout est animé ; chaque être est une unité vivante, une *monade*, une âme, tantôt concentrée en soi, tantôt répandue dans ce qu'on appelle corps.

II. CAMPANELLA. — Les attributs essentiels de Dieu, puissance, intelligence, amour, doivent se retrouver dans tous les êtres. Tout être a donc puissance, intelligence et volonté. Il n'y a rien de mort, rien d'inanimé, rien de brut. Tous les êtres vivent, pensent et aiment Dieu.

II. — PHILOSOPHIE ANGLAISE.

I. BACON. — La philosophie anglaise se montre, dès l'origine, plus amie de l'expérience que de la spéculation métaphysique. — Bacon n'invente rien ni dans les sciences ni dans la philosophie. Il se borne à analyser les procédés de l'observation et de l'induction. — 1° *Les causes d'erreurs* les plus importantes sont celles qui tiennent à la constitution même de l'esprit. 2° *La méthode* pour éviter l'erreur et trouver la vérité : *Méthode empirique*. Observations multipliées et variées. Tables de présence, d'absence, de degrés. — Généralisation et établissement de la *loi* par l'induction. — Rejet des *causes efficientes* et des *causes finales* au profit de la *cause formelle*. — Empirisme de Bacon. Insuffisance de sa méthode, même dans les sciences expérimentales.

II. HOBBES. — Il diffère de Bacon par l'importance qu'il attache à la déduction logique et à la rigueur systématique. — Son système est un matérialisme absolu. — Tout est corps. — La sensation est un mouvement. — Le plaisir et la douleur sont les ressorts de la machine humaine. — Morale de l'intérêt personnel. — Droit fondé sur l'intérêt et sur la force. — Etat de nature et de guerre où l'homme est un

loup pour l'homme, et où le plus fort l'emporte. — Passage de l'état de nature à l'état de société par un contrat. — Il est logique d'observer ce contrat, fondé sur l'intérêt; mais, comme la logique ne suffirait pas pour obtenir toujours la soumission de l'individu au contrat, une puissance publique, la plus forte possible, est nécessaire. — Erreur de Hobbes qui croit que cette puissance la plus forte se trouve dans l'abdication de tous au profit d'un despote. Absolutisme de Hobbes.

I. — PHILOSOPHIE ITALIENNE.

I. Giordano Bruno (1). — L'idée dominante de la philosophie de Bruno est celle de l'infinité. Chez les Anciens, l'infinité semblait plutôt une imperfection qu'une perfection: dans leur amour de la beauté précise et plastique, ils préféraient l'*achevé*, le *déterminé*, dont la pensée mesure les limites et dont l'imagination embrasse les contours. Déjà cependant les Alexandrins avaient cru que l'infinité est dans l'ordre de l'être un des caractères du divin, et aussi, dans l'ordre de la quantité, un des caractères de la Nature. Le christianisme conserve l'infinité en Dieu, mais la retranche à la Nature. Pour mieux opposer l'existence dans le temps à l'existence éternelle, on représentait le monde comme ayant un commencement dans la durée et des

1. Giordano Bruno, né à Noles, vers le milieu du XVIe siècle, entre, jeune encore, dans l'ordre des dominicains. Des doutes religieux et philosophiques envahissent son esprit. Il s'éprend de Pythagore, de Platon, des Alexandrins et surtout des idées de Nicolas de Cuss. Il quitte son ordre, et par cela même est obligé de quitter l'Italie. Il va à Genève, et ne peut s'entendre avec Théodore de Bèze et Calvin. Puis il vient s'asseoir, tantôt comme écolier, tantôt comme maître, aux écoles de Paris, de Londres et de Wittemberg, promenant par toute l'Europe son esprit ardent et inquiet. Le désir de revoir l'Italie l'ayant ramené à Venise, il est livré à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fait son procès; on lui demande de renoncer à ses doctrines; il refuse. Il est alors condamné, excommunié et livré au magistrat séculier avec la formule consacrée : « Qu'il soit puni avec le plus de douceur possible et sans effusion de sang, *sine ulla sanguinis effusione,* » ce qui désignait la mort par le feu. Un témoin oculaire, dévoué au Saint-Siége, raconte ainsi sa mort. « Bruno ne répondit que ces paroles de menace : *La sentence que vous portez vous trouble peut-être en ce moment plus que moi.* Les gardes du gouverneur le menèrent alors en prison, où on s'efforça encore de lui faire abjurer ses erreurs. Ce fut en vain. Aujourd'hui donc on l'a conduit au bûcher... Le malheureux est mort au milieu des flammes, et je pense qu'il sera allé raconter dans ces autres mondes qu'il avait imaginés (allusion aux mondes innombrables et à l'univers infini de Bruno) comment les Romains ont coutume de traiter les impies et les blasphémateurs. Voilà, mon cher ami, de quelle manière on procède chez nous contre les hommes ou plutôt contre les monstres de cette espèce. » (Lettre de Gaspard Schoppe, *Acta litteraria* de Struve, V, p. 64.) C'était en l'an 1600.

limites dans l'espace. Les découvertes scientifiques de la Renaissance renversèrent les bornes de ce monde et reculèrent à l'infini l'horizon. Montrer l'infinité en toutes choses, dans le nombre des êtres et des mondes, dans la durée de ces êtres et de ces mondes, dans l'étendue qu'ils remplissent et dans les progrès qu'ils accomplissent, faire tomber ainsi de toutes parts les barrières de la Nature, telle est l'ambition de G. Bruno. Pour lui, s'il y a un Dieu, le seul monde digne de lui est un monde infini. Comment croire en effet qu'une puissance infinie, une sagesse infinie, une bonté infinie, se manifestent par des œuvres finies en nombre, en durée et en étendue? Que chacune de ces œuvres, considérée isolément, soit limitée, cela est nécessaire; mais que le tout soit lui-même limité, cela est impossible. Les étoiles sans nombre sont donc autant de soleils ayant leurs planètes, et la terre, qui tourne autour du soleil, n'est point le centre du monde; car le monde est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

L'infinité du monde suppose une puissance infinie de tout devenir et de se transformer en l'infinité des possibles. Cette puissance passive, comme les anciens l'avaient compris, est la matière. Mais la matière passive présuppose une puissance active qui la fait devenir toutes choses; et cette puissance active est, selon Bruno, celle de Dieu. Les anciens ont donc eu tort d'imaginer je ne sais quelle matière du monde différente de Dieu : la substance du monde est en Dieu même. En Dieu nous avons le mouvement, l'être et la vie. A ce sommet des choses, Dieu et l'universelle substance ne font qu'un. « Cause, principe et unité éternelle, d'où l'être, la vie, le mouvement dépendent et s'étendent au loin, en large ainsi qu'en profondeur (1). »

Dieu n'est donc pas un être séparé du monde, un être à côté d'autres êtres, qui serait fini. Il est l'unité infinie, et par conséquent l'unité enveloppant une multiplicité sans bornes dans sa puissance féconde. Par là, on arrive à concevoir le suprême principe comme conciliant en lui tout les contraires, ainsi que l'avait déjà montré Nicolas de Cuss (2). Il engendre toutes les quantités,

1. *Causa, principio, e uno*, Dial. 5.

2. Les mathématiques, dit Bruno, nous amènent devant cette identité des contradictoires par les considérations de l'infini, soit en grandeur, soit en petitesse. « Quelle différence trouveras-tu, demande Bruno, entre le plus petit arc et la plus petite corde, entre le cercle infiniment grand et la ligne droite? » (De la cause, *Dial.* 5.) Etre, pouvoir, vouloir, ne sont en Dieu qu'un seul et même acte indivisible. (*De immenso et innumerabi-*

toutes les qualités, toutes les relations, et en lui-même il est supérieur à tout : il est absolu.

Puisque Dieu est l'Être universel en qui tout subsiste, il ne faut pas se représenter son action ou sa providence comme extérieure aux choses et comme s'exerçant du dehors au dedans. Non, Dieu est la cause intérieure et immanente au monde, qui, comme l'âme organise son corps, organise et gouverne le monde du dedans au dehors. Dieu est donc présent dans le brin d'herbe, dans le grain de sable, dans l'atome qui se joue au milieu d'un rayon de soleil, comme il est présent dans l'immensité, c'est-à-dire tout entier, puisqu'il est indivisible. Cette toute-présence substantielle et naturelle de l'Être infini explique et anéantit tout ensemble, selon Bruno, le dogme de la présence surnaturelle dans l'hostie consacrée. Grâce à la toute-présence réelle de l'infini et à son action indéfectible au fond de toutes choses, tout dans la nature est vivant, rien ne s'anéantit. La vie est une métamorphose de la mort ; la mort est une métamorphose de la vie. Dieu est la puissance qui se transforme en toutes choses, et qui n'en demeure pas moins toujours une, toujours la même en soi.

Comme du grain de froment jaillit l'épi, toute existence procède du germe universel. Chaque être est une unité active et vivante qui se multiplie et s'épanouit à l'image de Dieu même : chaque être est une *monade*, reproduisant sous une forme particulière la monade des monades, l'unité des unités, qui est Dieu. Chaque être est donc une âme, et le corps est plutôt une apparence qu'une réalité. « La vérité n'est dans l'être sensible que comme un miroir; c'est dans l'âme qu'elle est avec sa propre et vive forme (1). » Se répandre, se concentrer, voilà la vie de la monade; son mouvement d'expansion vers le dehors produit ce que nous appelons la corporéité, son retour sur elle-même produit la pensée. Chaque chose est un centre qui devient sphère et une sphère qui redevient centre. La naissance est l'expansion du centre ; la vie est la durée de la sphère ; la mort est la contraction de la sphère et son retour au centre. Sous ce mouvement alternatif de la vie et de la mort subsiste, comme le lit immobile de l'océan sous les flots qui se succèdent, l'unité éternelle, immuable et infinie.

libus, I, II.) Il est et il peut naturellement ou nécessairement; il veut librement; liberté et nécessité sont donc en lui identiques. En se déployant, il se multiplie en toutes choses; et cependant il reste en lui-même, toujours un et simple.

1. De l'infinité, *Dialogue*, I, page 1.

Toutes ces idées, encore vagues chez Bruno et produites par inspiration plutôt que par méthode, contiennent en germe les systèmes opposés de Spinoza et de Leibnitz, ainsi que les principales doctrines de la métaphysique allemande. Mais Bruno diffère de Spinoza en ce qu'il admet que Dieu est une cause finale, agissant en vue d'un but, tandis qu'il n'y a point de but pour Spinoza. Bruno diffère aussi de Leibnitz, en ce qu'il semble identifier la substance du monde avec Dieu même. C'est un mélange de panthéisme et de spiritualisme qui tantôt paraît absorber l'individu dans l'être universel, tantôt répand l'universel dans les individus.

II. Campanella. — Dominicain et novateur comme Bruno, Campanella ne rompit point comme lui avec le christianisme ; malgré les persécutions qu'il subit, il demeure fidèle à l'Église et rêve même la théocratie universelle (1). Sa philosophie offre un mélange confus des tendances du moyen âge et des tendances modernes.

La métaphysique de Campanella est fondée sur cette idée que les attributs essentiels de Dieu doivent se retrouver dans toutes ses œuvres. Dieu est l'absolu pouvoir, l'absolu savoir et l'absolu vouloir : les êtres créés sont à leur tour pouvoir, perception et amour, à des degrés divers, selon qu'ils sont plus ou moins éloignés du premier principe. Le sentiment, l'intelligence et la volonté existent donc dans tous les êtres, sans en excepter la matière inorganique. La nature morte elle-même n'est pas morte : tous les

1. Voici comment Campanella fait lui-même le récit de ses souffrances dans sa préface de l'*Athéisme vaincu*. « J'ai été renfermé dans cinquante prisons et soumis sept fois à la torture la plus dure. La dernière fois, la torture a duré quarante heures. Garrotté avec des cordes très-serrées et qui me déchiraient les os, suspendu, les mains derrière le dos, au-dessus d'une pointe de bois aigu qui m'a dévoré la seizième partie de ma chair et tiré dix livres de sang, guéri par miracle après six mois de maladie, j'ai été plongé dans une fosse. Quinze fois, j'ai été mis en jugement. La première fois, quand on m'a demandé : « Comment donc sait-il ce qu'il n'a jamais appris ? A-t-il donc un démon à ses ordres ? » J'ai répondu : Pour apprendre ce que je sais, j'ai usé plus d'huile que vous n'avez bu de vin... On m'a accusé d'être hérétique, moi qui ai écrit un livre contre les hérétiques de notre temps. Enfin, on m'a accusé de rébellion et d'hérésie pour avoir dit qu'il y a des taches dans le soleil, la lune et les étoiles, contre Aristote qui fait le monde éternel et incorruptible... C'est pour cela qu'ils m'ont jeté, comme Jérémie, dans le lac inférieur où il n'y a ni air ni lumière. » — Né en 1568, Campanella avait étudié à Cosenza, ville natale du savant Telesio, qui avait commencé à réformer la philosophie de la nature. Il mourut à Paris en 1639.

êtres vivent, pensent et aiment Dieu. — C'était revenir à la conception de Platon qui plaçait en toutes choses de l'âme, de la pensée et du désir.

Dans sa *Cité du Soleil* Campanella renouvelle, en les exagérant, les utopies de la République platonicienne ; communauté des biens et des femmes, réglementation de toutes choses par l'autorité et théocratie universelle. En somme, Campanella, eut plus d'ardeur que de méthode et plus de pressentiments que d'idées scientifiques. Quoique contemporain de Bacon et de Descartes, il est encore tout rempli de l'esprit du moyen âge.

II. — PHILOSOPHIE ANGLAISE.

I. Bacon (1). — La philosophie anglaise se montre, dès l'origine, plus amie de l'expérience que de la spéculation métaphysique. Le chancelier Bacon est un des prédécesseurs du positivisme contemporain. On a exagéré son influence en le représentant comme le créateur de la méthode expérimentale et de la science moderne : c'est, au contraire, le mouvement scientifique du xvie siècle qui a provoqué les écrits de Bacon, et ce philosophe ne fait que tirer les conclusions de tous les travaux accomplis par autrui. Il n'invente ni dans les sciences ni dans la philosophie : il montre, — comme l'avait fait Roger Bacon bien avant lui, — la nécessité d'une réforme dans les sciences ; il analyse avec subtilité les procédés de la méthode d'observation ; en revanche, il méconnaît la puissance de la déduction et des hypothèses *à priori*.

« L'homme, ministre et interprète de la nature, ne produit et ne comprend qu'autant qu'il fait des observations sur l'ordre de la nature, dans ses opérations et dans ses pensées ; sa connaissance et sa puissance ne s'étendent pas au delà » Parler ainsi, c'est oublier que, si la pensée est soumise aux lois de la nature, elle soumet aussi la nature elle-même à ses propres lois : ce que la pensée déduit rationnellement s'impose à la réalité, comme le calcul de l'astronome aux astres, qui le confirment par leurs mouvements.

1. 1561-1626. Membre du conseil sous Elisabeth, garde des sceaux sous Jacques I[er]. Par complaisance pour le roi et pour son favori, le duc de Buckingham, Bacon apposa le sceau royal à des actes illégaux. Il fut condamné par le parlement pour corruption et vénalité. Principal ouvrage : l'*Instauratio magna* ou *Grande Réforme*, dont le *Novum Organum* est la 2[e] partie.

Bacon a cependant bien vu lui-même que la pensée est, pour ainsi dire, un des facteurs essentiels de la connaissance ; mais la part qu'il lui attribue, c'est plutôt ce qu'il y a d'erroné que ce qu'il y a de vrai. Dans la constitution même de notre esprit se trouvent, selon lui, des causes naturelles d'erreur et comme des illusions d'optique inévitables. C'est là ce qu'il appelle les fantômes ou idoles de la tribu humaine, *idola tribûs*. « Les illusions de la tribu, dit-il, sont fondées sur la nature humaine et sur la tribu même ou race des hommes. On affirme à tort, en effet, que le sens de l'homme est la mesure des choses ; au contraire, toutes les perceptions, soit des sens, soit de l'esprit, sont en analogie avec l'homme, non en analogie avec l'univers. L'esprit humain est comme un miroir offrant aux rayons des choses une surface inégale, qui mêle sa nature propre à la nature des choses, la défigure et la corrompt (1). » Bacon ne va pas jusqu'à se demander avec Kant si, tout en portant dans ses sens une cause d'erreur, l'homme ne porte pas aussi dans sa pensée la vérité même avec ses lois. Cependant, il entrevoit cette mesure supérieure lorsqu'il dit : « La grande tromperie des sens, qui dessinent les linéaments des choses par analogie avec l'homme, non par analogie avec l'univers, ne peut être corrigée que par la raison et la philosophie universelle (2). » Dans le fait, c'est plutôt à l'expérience qu'à la raison que Bacon demande la correction des erreurs.

Après les erreurs générales de la tribu, Bacon décrit, avec un abus de métaphores, les erreurs qui proviennent de la constitution individuelle, sorte de caverne où chacun est renfermé comme les prisonniers de Platon ; ce sont les *idola specûs*. Puis viennent les erreurs dues au commerce des hommes ou les *idola fori*, et enfin les erreurs dues aux systèmes des métaphysiciens qui débitent chacun leur rôle comme des acteurs sur le théâtre ; Bacon les appelle *idola theatri*.

On évite ces quatre sortes d'erreurs par l'emploi de la vraie méthode. Celle-ci n'est point le syllogisme décrit par Aristote en son *Organum* : car le syllogisme ne peut servir à l'invention de la vérité, mais seulement à son exposition. Le nouvel instrument de découverte, le *novum organum*, c'est l'expérimentation suivie de l'induction.

L'expérimentation est une analyse par laquelle on sépare les relations accidentelles entre les phénomènes d'avec leurs relations

1. *Novum Organum,* I, 41.
2. *Ibid.,* II, 40.

constantes. Pour faire une expérience complète, il faut multiplier et varier les observations, puis en constater les résultats dans des *tables de présence*, d'*absence* et de *degrés*. Quels sont les phénomènes qui se produisent et sont présents quand le fait qu'on veut expliquer est absent ? Quels sont les phénomènes absents quand le fait à expliquer se produit ? Quels sont les phénomènes qui varient en rapport direct ou indirect du phénomène à expliquer ? —Quand cette sorte de triage a été effectué, on voit que tel phénomène est lié indissolublement à tel autre phénomène (par exemple le son à la vibration de l'air). Ce rapport indissoluble est la vraie *forme* sous laquelle le phénomène se produit ; c'est sa différence propre, c'est sa vraie loi. Dès que cette condition essentielle d'un objet existe, l'objet se produit ; dès qu'elle n'existe pas, l'objet ne peut plus exister. C'est ce que les modernes appellent la *loi* d'un phénomène.

Bacon remarque avec justesse que la physique a pour objet ces formes ou lois des phénomènes, nullement leurs *causes efficientes*, c'est-à-dire les énergies cachées et invisibles qui les produisent, nullement leurs *causes finales*, c'est-à-dire le but que le créateur a pu se proposer. En d'autres termes, la physique étudie le *comment*, non le *pourquoi*. Bacon renvoie avec raison l'étude des causes finales à la métaphysique, où elle peut servir, dit-il, à prouver l'existence et la providence de Dieu ; dans la physique, « *la recherche des causes finales est stérile et ne peut rien enfanter, comme la Vierge consacrée au Seigneur* ».

La vraie forme ou loi des phénomènes une fois trouvée, l'induction lui attribue une valeur générale : car, cette forme consistant dans les conditions nécessaires du phénomène, on peut être sûr que la présence des conditions entraînera la présence du phénomène.

L'observation ainsi entendue ne s'applique pas seulement aux objets extérieurs, mais encore aux faits intérieurs, et Bacon croit que la même méthode peut nous faire connaître ces derniers. Quant à la métaphysique, Bacon s'en défie et doute de sa puissance. Sous tous ces rapports, il est bien le chef de l'école anglaise.

Descartes, dans une de ses lettres, reconnaît qu'il y a peu de chose à dire sur l'expérimentation après Bacon; mais il remarque que, si on ne connaît pas déjà la vérité avant de faire les expériences, on est exposé à en faire beaucoup de *superflues* et même de *fausses* (1). Avant d'expérimenter, en effet, il faut faire une

1. Lettre au P. Mersenne, I, 67.

hypothèse sur la cause du phénomène et déduire *à priori* ce qui devrait arriver si cette cause était telle ou telle; l'expérimentation n'est que la vérification de cette hypothèse préalable. On ne peut donc entreprendre aucune expérience avant d'avoir fait une supposition qui sert d'idée directrice, et les sciences inductives elles-mêmes tendent par leur progrès à se changer en sciences déductives. La vraie physique, comme Descartes le comprendra, est la physique mathématique.

II. Hobbes. — Hobbes (1588-1679), ami de Bacon, poussant à l'extrême la tendance sensualiste des Anglais, ne s'abstient pas, comme Bacon lui-même, de la métaphysique. Il professe un matérialisme décidé, qu'il transporte dans la morale et dans la politique. Il diffère en outre de Bacon par l'importance qu'il accorde à la déduction dans la philosophie. Son système n'est lui-même qu'une longue série de raisonnements déductifs, qu'il s'efforce d'enchaîner avec une rigueur mathématique.

Selon Hobbes, il n'existe que des corps, et tous les phénomènes qui se passent dans les corps peuvent se réduire à des mouvements. La sensation est elle-même un mouvement du cerveau. Ce mouvement est-il favorable à l'ensemble des fonctions qui constitue la vie, il produit le plaisir ; dans le cas contraire, la douleur. Le plaisir, à son tour, engendre le désir, mouvement d'expansion et de recherche; la douleur engendre l'aversion, mouvement de concentration et de fuite. La volonté n'est autre chose que le désir le plus fort, qui l'emporte sur les autres et entraîne nécessairement l'action. La liberté morale, ou puissance de vouloir et de ne pas vouloir, est une chimère ; nous ne pouvons posséder qu'une liberté physique, qui est la puissance de *faire* ce que nous désirons le plus fortement.

Transportez ces principes dans la morale et tirez-en les conséquences. La première, c'est qu'il n'y a d'autre bien et d'autre mal que le plaisir et la douleur, ou ce qui sert au plaisir, c'est-à-dire l'utile, et ce qui amène la douleur, c'est-à-dire le nuisible. Nous voilà revenus à la morale utilitaire d'Épicure.

En fait et en droit, selon Hobbes, l'intérêt est notre seule règle. En fait, tous nos sentiments sont de l'égoïsme transformé; la piété, le respect et la religion sont de la crainte ; les sentiments de l'art sont des expansions de la personnalité : le plaisir du ridicule, par exemple, est un sentiment d'orgueil à la vue de notre supériorité sur autrui. Les sentiments de bienveillance et de pitié sont

eux-mêmes égoïstes : être bienveillant, c'est avoir le sentiment d'une puissance assez grande pour faire à la fois son bonheur et celui d'autrui ; avoir pitié, c'est s'imaginer que le mal d'autrui peut vous arriver à vous-même et en souffrir d'avance. Tels sont les faits, à en croire Hobbes. — En droit, la recherche du plus grand intérêt est la seule règle possible et conséquemment raisonnable. Chercher le plaisir et éviter la douleur, voilà donc la *loi naturelle*, et le résumé de ce qu'on appelle la morale.

De cette morale déduisons la politique. Pour cela, mettons en présence plusieurs de ces êtres mus mécaniquement par le désir et l'aversion : les machines humaines changeront-elles de ressort et de nature parce qu'elles seront réunies ? Nullement. Chacune continuera de suivre la loi naturelle, qui est l'égoïsme, de ne se mouvoir que pour soi et vers soi. L'homme étant naturellement égoïste, il est faux de prétendre avec Aristote qu'il aime naturellement les autres hommes, qu'il est naturellement *sociable*. Au contraire, selon Hobbes, l'homme est naturellement ennemi de l'homme ; bien plus, dans l'état de nature, l'homme est un loup pour l'homme : *Homo homini lupus*. Chacun désirant tout pour lui-même, veut tout avoir aux dépens d'autrui ; et comme les autres ont le même désir, il en résulte la guerre de tous contre tous, *bellum omnium contra omnes*. Cette guerre est l'état de nature.

Qui l'emportera ? Le plus fort. Et cette victoire est naturelle, elle est logique et conforme à la droite raison ; en conséquence elle est de droit. Le vrai droit naturel, principe de tous les autres, c'est donc le droit du plus fort. Dans l'état de nature, le plus fort peut causer du dommage au plus faible ; mais ce *dommage* n'est pas une *injustice* ; car, au nom de quelle loi le faible peut-il protester ? « Pourquoi vous plaignez-vous ? lui répondra-t-on. Suis-je « tenu de suivre votre fantaisie plutôt que la mienne, puisque « je ne vous empêche pas de suivre votre volonté et que la mienne « ne vous sert pas de règle (1) ? » La guerre de tous contre tous et le triomphe du plus fort, qui était un fait naturel, est donc aussi un droit naturel ?

Toutefois, cet état de nature est misérable. Aussi, quoique conforme au *droit* naturel, il n'est point conforme au plus grand bonheur possible de l'homme, dont la recherche est sa *loi* naturelle, c'est-à-dire sa direction normale et fatale. Le plus grand bien des hommes, une fois qu'ils sont en face les uns des

1. *De Cive, Libertas*, III, 4, 5. *Léviathan, De homini*.

autres, c'est la *paix*, sans laquelle il n'y a plus de sécurité pour personne. C'est donc une conséquence logique de la loi naturelle, *qu'on doit chercher la paix ;* et c'est là, pour l'homme en société, la première loi de nature. — Par ce mot : on *doit*, n'entendez pas un devoir moral; entendez simplement que, la recherche du bonheur étant posée comme fin pour chaque homme, il est logique d'employer le seul moyen approprié à cette fin, je veux dire la paix avec les autres hommes.

S'il est logique de chercher la paix, il est par cela même nécessaire et logique de *renoncer à son droit absolu sur toutes choses.* Voilà donc la seconde loi de nature pour l'homme en société.

Ce sacrifice du droit absolu ne peut être logique que s'il est fait moyennant une compensation ; il doit donc être réciproque. Pour cela, chacun des intéressés doit promettre à l'autre ce que l'autre lui promet. Cédez-moi, par exemple, votre droit absolu sur la nourriture que je me suis procurée, et je vous céderai en échange mon droit absolu sur la nourriture que vous vous serez procurée. Cet échange de droits s'appelle contrat.

De là une troisième loi de nature : — Il faut observer les contrats ; c'est-à-dire : il est logique d'observer les contrats si l'on veut la paix. En effet, quand un homme veut la paix et que cependant il viole un contrat, il veut le principe sans vouloir la conséquence, il se contredit lui-même. Cette absurdité, cette inconséquence d'un homme qui ne raisonne pas juste, est ce qu'on nomme l'*injustice*. Avant les contrats, il n'y avait point d'injustice possible ; car, avant d'avoir promis une chose à quelqu'un, on ne peut être tenu à cette chose envers lui.

Cependant si, ayant promis une chose, je trouve que mon plus grand intérêt est de ne pas la faire, devrai-je la faire ? — Oui, vous le devrez, et ce sera logique, *si* vous voulez la paix. — Mais si je renonce à la paix ? — Alors, vous rentrerez dans l'état de guerre, et les autres se retrouveront en lutte avec vous. Ceux qui veulent la paix étant supérieurs en nombre à ceux qui veulent la guerre, ils seront aussi plus forts.

Pourtant, cette possibilité pour chaque homme de ramener la société à l'état de guerre en violant les contrats est un inconvénient auquel il faut chercher un remède. Selon Hobbes, ce remède est bien simple : c'est de mettre la force au service des contrats, en d'autres termes, c'est de donner pour sanction aux contrats une force physique tellement forte que personne n'ait

l'espoir de s'y soustraire. Cette force est le *pouvoir civil*, protecteur de la *loi naturelle*.

Jusqu'ici, les théorèmes de Hobbes sont enchaînés l'un à l'autre avec une logique rigoureuse. Le principe une fois admis, les conséquences suivent ; étant donnés des hommes-machines, mus comme la brute par le désir de la plus grande jouissance, sans aucun jugement moral et sans aucune liberté morale, la guerre universelle et le passage de cette guerre à une paix sans cesse menacée sont des corollaires inévitables du système. Hobbes a le mérite d'avoir présenté et appliqué d'avance à l'humanité la grande loi physique et animale de la *lutte pour la vie*, que Darwin devait plus tard mettre en lumière ; Hobbes nous a montré ce que serait une société d'animaux doués de sensibilité et d'intelligence, mais sans liberté et sans moralité. De plus, tout en rejetant la liberté, il a cependant, en définitive, fondé la société humaine sur la volonté des hommes en la fondant sur un contrat ; par là, il ouvrait la voie à des doctrines plus élevées, qui devaient reconnaître dans le contrat social une œuvre de volonté libre et morale, non plus de pur désir et de pure nécessité logique.

Après avoir suivi le système de Hobbes dans les conséquences rigoureuses de son principe, suivons-le maintenant dans ses inconséquences. Nous sommes parvenus à cette proposition que l'observation de la loi naturelle doit être garantie dans la société par la plus grande force possible ; reste à savoir où sera cette plus grande force. Est-ce dans le despotisme politique ou dans la liberté politique ?

Ami et maître de Charles II, Hobbes va se faire le courtisan et le défenseur de la monarchie absolue.

Pour constituer une puissance suffisant au maintien de la paix, il faut, selon Hobbes, que toutes les volontés se soumettent ensemble à la volonté d'un seul. Cette abdication de tous en faveur d'un seul sera le contrat politique, dont voici la formule : « Je transmets mon droit à tel souverain pourvu que tu lui transmettes aussi le tien. » — Ce contrat d'obéissance lie les sujets entre eux et tous ensemble au souverain ; mais, à en croire Hobbes, il ne lie pas le souverain lui-même (comme l'avait soutenu Hubert Languet). Le souverain reçoit tout et ne doit rien à personne.

Le pouvoir du souverain est donc aussi absolu qu'on peut le concevoir : il fait le juste et l'injuste, et tout ce qu'il ordonne, fût-ce un parricide, par cela même qu'il l'ordonne, devient juste. Il fait le vrai et le faux : ce qu'il déclare vrai devient vrai. Il dispose de la

conscience religieuse et morale des citoyens, de leurs personnes, de leurs biens, de leur vie. Il représente et concentre en lui la cité ; il est lui-même la cité vivante, que Hobbes appelle un dieu mortel : Léviathan.

La nation qui a ainsi abdiqué en faveur du souverain pourra-t-elle du moins reprendre ses droits quand elle le voudra ? — Nullement, car alors le pouvoir du souverain ne serait plus absolu. L'abdication du peuple, selon Hobbes, est complète et définitive ; les enfants n'ont pas le droit de détruire ce qu'ont fait les parents ; ils sont liés par le contrat qu'eux-mêmes n'ont pas signé. — Telles sont les principales conséquences de l'absolutisme admis par Hobbes. Ces conséquences absurdes, qui ne résultent même pas des principes posés d'abord par lui, ont été la partie caduque de son système. La morale égoïste, en effet, n'aboutit pas nécessairement à l'absolutisme monarchique, et, sans même invoquer en faveur de la liberté politique des raisons de droit, on pourrait faire voir que la liberté politique est encore ce qu'il y a de plus conforme au plus grand intérêt d'un peuple et même au plus grand intérêt de la puissance publique. La puissance publique, en effet, est d'autant plus forte qu'elle se borne à protéger les libertés individuelles et les libres contrats entre les hommes. Aussi les partisans plus récents de la morale et de la politique utilitaires ont rejeté ces conséquences logiques qui ne résultaient pas du principe d'utilité.

Cependant, si Hobbes est inconséquent dans sa théorie du gouvernement absolu, il a assez bien montré ce que doit être ce gouvernement une fois qu'on a admis en principe le despotisme. Par l'énormité de ces conséquences, il a réfuté sans le vouloir les partisans du pouvoir absolu, et il a fait de son Léviathan un tel monstre que la description seule est propre à en inspirer le dégoût.

Telle est la politique de Hobbes, séparée en deux tronçons mal joints et dont l'un n'est pas nécessairement lié à l'autre : 1° la théorie du contrat fondée sur l'utilité ; 2° l'abdication au profit du souverain, qui est en réalité l'anéantissement de tout contrat non moins que de toute utilité véritable. Ce que Hobbes a voulu fonder dans la première partie de sa doctrine, il le renverse dans la seconde. Des philosophes plus conséquents ou moins courtisans conserveront, en la perfectionnant, la théorie du contrat, et en feront sortir, au lieu du despotisme, la liberté.

Voir dans nos *Extraits des philosophes :* Giordano Bruno, 173. Les causes efficientes, formelles et finales. — Tout est animé et l'esprit pénètre tout, 173, Hobbes, Bacon, etc.

CHAPITRE DEUXIÈME

Philosophie française. — Descartes.

I. — LE DOUTE, LA CERTITUDE ET LA MÉTHODE.

I. DOUTE MÉTHODIQUE, point de départ de la méthode cartésienne. Raisons de douter : variété des opinions humaines, erreur des sens et du raisonnement, possibilité d'illusions naturelles à l'esprit humain. — Comment le doute porte son remède en lui-même : il est une suspension volontaire du jugement; il y a donc une chose qui dépend de nous, c'est de suspendre notre jugement sur les choses obscures. Si nous voulons ne pas affirmer ce qui est incertain (et il dépend de nous de le vouloir) nous sommes infaillibles. — Toutefois, cette abstention volontaire qui constitue le doute méthodique est provisoire. Nous pouvons ensuite agir et affirmer. En effet, notre doute même renferme une première affirmation : il y a une chose dont je ne doute pas, c'est que je doute ; cette action par laquelle je m'abstiens de juger, je la connais avec certitude parce que c'est moi qui la produis. — Comme douter, c'est penser, je suis certain que je pense; — comme penser, c'est exister, je suis certain que j'existe : — « Je pense, donc je suis. » — Point d'intervalle ici entre moi pensant et moi pensé. Le *Cogito, ergo sum,* est donc la première des certitudes et le type ou modèle de toutes les autres. — II. RÈGLE FONDAMENTALE DE L'ÉVIDENCE ET THÉORIE DE LA CERTITUDE. Première règle pour découvrir la vérité: n'affirmer que ce qui est évident, c'est-à-dire ce qui offre une clarté et une intelligibilité analogues à celles du *Cogito.* Pour cela il ne faut pas *affirmer* plus qu'on n'*aperçoit.* Selon Descartes, c'est la volonté qui affirme, c'est l'intelligence qui aperçoit. La volonté, étant libre et même infinie, peut dépasser dans ses affirmations les limites de l'intelligence, qui est finie et soumise à des lois nécessaires : telle est l'*origine de l'erreur.* — Le moyen d'éviter l'erreur, c'est de traduire avec fidélité dans ses affirmations ce qu'on aperçoit : l'erreur est une sorte de mensonge qu'on se fait à soi-même, et la certitude est une sorte de véracité intérieure. — La règle de l'évidence n'est en définitive qu'une règle morale de liberté et de sincérité dans la recherche du vrai. Rejet de toute autorité extérieure. — III. RÈGLES SECONDAIRES DE LA MÉTHODE CARTÉSIENNE. Ces règles concernent l'analyse, la synthèse et les dénombrements. — « Diviser le sujet en autant de parties qu'il est possible. » — « Conduire par ordre ses pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître. » — « Faire des dénombrements si entiers qu'on soit assuré de ne rien omettre. » — Lien de ces règles entre elles. Caractère mathématique de la méthode cartésienne; application qu'il en fait aux mathématiques. Juste importance qu'il accorde aux hypothèses et aux constructions *à priori.*

II. — DE L'AME; SON EXISTENCE, SES FACULTÉS ET SA NATURE.

I. EXISTENCE DE L'AME. L'âme ou le moi ne fait qu'un avec la conscience ou avec la pensée. Or, l'existence de la pensée est contenue évidemment

dans le *Cogito*. — II. FACULTÉS DE L'AME : deux principales, l'entendement et la volonté. — 1° *Théorie de l'entendement et des idées*. Trois sortes d'idées : idées factices, que nous formons en combinant les autres idées ; idées adventices, qui nous viennent de l'extérieur ; idées innées, qui naissent en nous et dérivent de la nature même de notre pensée. — 2° *Théorie de la volonté*. La volonté est active et libre. — Cette liberté ne consiste pas dans l'indifférence ; l'indifférence n'est que le plus bas degré de la liberté. La liberté consiste « dans une puissance réelle et positive de se déterminer » ; « elle se connaît sans preuves, par la seule expérience que nous en avons ». — C'est la puissance infinie de vouloir qui fait la grandeur de l'homme et sa ressemblance à Dieu. — Le souverain bien est la rectitude de la volonté. — III. ESSENCE DE L'AME ; DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS. L'essence de l'âme est la pensée, c'est-à-dire la conscience. — Les êtres se distinguent par leurs attributs essentiels : l'attribut essentiel de l'âme est la pensée, l'attribut essentiel du corps est l'étendue. On ne peut penser sa pensée sans la distinguer de l'étendue et sans prendre ainsi conscience de sa spiritualité.

III. — DIEU ; SON EXISTENCE ET SA NATURE.

I. PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU. — 1° *Preuve par l'imperfection de notre existence :* sujet au doute et à l'erreur, je suis imparfait ; je ne suis point assez indépendant pour être la cause de ma propre existence. — 2° *Preuve inductive par l'origine de notre idée de perfection*. Toute idée est un effet qui a son origine dans une cause, et la cause doit contenir sous une forme éminente ce que contient l'effet. Or, la cause de l'idée de perfection n'est point moi, qui suis imparfait ; je ne puis non plus former cette idée ni par la négation du fini, ni par la combinaison d'éléments finis, ni par l'élévation à l'infini de mes puissances propres. La cause de l'idée de perfection est donc l'être parfait lui-même. — 3° *Preuve déductive par le contenu de l'idée de perfection*. L'idée même de la perfection contient l'idée de l'existence comme celle de triangle contient celle d'angle. Dire que l'on conçoit une perfection non existante, c'est-à-dire une perfection imparfaite, c'est se contredire.

II. ATTRIBUTS DE DIEU. THÉORIE DE LA VOLONTÉ EN DIEU. — Méthode pour déterminer les attributs de Dieu : élever à l'infini nos propres attributs. — 1° Entendement divin ; 2° Volonté divine. Le caractère de la volonté divine est d'être absolument libre, et créatrice non-seulement du monde, mais des lois physiques et même des lois logiques ou morales. Dieu fait la vérité et ne la trouve pas toute faite : c'est l'assujettir au Destin et au Styx que de lui imposer des vérités qui seraient indépendantes de son vouloir. — Au reste, la liberté divine n'est pas pour cela arbitraire ni changeante.

III. RAPPORTS DE DIEU AU MONDE. — 1° *La véracité divine, critérium suprême de la vérité*. L'évidence, n'étant elle-même qu'une sorte d'apparence intérieure, peut nous tromper. Avoir foi à l'évidence, c'est croire que les lois de notre pensée sont d'accord avec les lois de l'être ; cet accord suppose en Dieu la véracité. — 2° *Création continuée et Providence*. En Dieu l'acte créateur et l'acte conservateur ne font qu'un. La conservation des créatures est donc une « création continuée. »

IV. — LE MONDE, LES ANIMAUX, L'HOMME.

I. *Essence de la matière : l'étendue*. Une fois qu'on a écarté de l'idée de matière tout ce qui est un mode de la pensée, il ne reste plus, selon Descartes, que l'étendue. — Toutes les propriétés de la matière s'expliquent par le mouvement. Mécanisme universel. — *Lois du mouvement.*

Descartes les déduit *à priori* de l'immutabilité divine. — Infinité de l'univers. — II. *Automatisme des animaux*. Comment Descartes réduit les bêtes elles-mêmes à de pures machines. — III. *L'homme. Rapports de l'âme et du corps*. Aucune action directe de l'une sur l'autre : hypothèse de l'assistance divine. — IV. *Rejet des causes finales*. Tout se fait mécaniquement dans la nature et par voie de causes efficientes. Les fins que Dieu se propose nous sont absolument cachées. — V. *Conclusion*. Insuffisance des considérations morales chez Descartes. Il a superposé plutôt que relié une philosophie de la matière, une philosophie de la pensée et une philosophie de la volonté.

I. — LE DOUTE, LA CERTITUDE ET LA MÉTHODE.

Descartes (1), dans son *Discours de la méthode*, compare la philosophie à ces vastes édifices, d'autant plus beaux et mieux ordonnés qu'ils sont l'œuvre d'un seul architecte ; la science lui paraît donc, en une certaine mesure, une œuvre d'art et une construction du génie : on reconnaît là l'esprit spéculatif de Descartes. Sa philosophie, en effet, est comme un édifice aux proportions hardies, commencé, élevé, achevé par lui seul. Les éléments que la réalité lui fournit ne sont que des matériaux dont sa pensée se sert pour construire son œuvre, où la simplicité est jointe à la grandeur.

I. *Doute méthodique*. — Le point de départ de la méthode cartésienne est le doute. Les opinions des hommes sont variables ; les sens et le raisonnement nous trompent ; la veille ressemble

1. Descartes naquit en 1596, à La Haye, en Touraine. Il fit ses études au collége de La Flèche, sous les jésuites. Mécontent « des docteurs et des livres », il se résout à ne plus chercher la science « qu'en lui-même ou dans le grand livre du monde ». Il s'engage en qualité de volontaire, d'abord au service du prince Maurice d'Orange, puis dans les armées de divers princes de l'Allemagne; puis, renonçant à l'état militaire, il parcourt diverses parties de l'Europe « tâchant d'être plutôt spectateur qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent ». Revenant à Paris et n'y ayant pas trouvé la tranquillité et la solitude, il se décide à se retirer en Hollande, pays de liberté religieuse et politique. Il y passa vingt trois ans. Sur les sollicitations de la reine Christine, il se rendit en Suède. La rigueur du climat altéra sa santé, et, après un séjour de quelques mois, il mourut à Stockholm, en 1650. — Principaux ouvrages : — *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), accompagné de la *Dioptrique*, des *Météores* et de la *Géométrie*; *Méditations sur la première philosophie, où est démontrée l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps*; *Principes de la philosophie*; *Traité des passions de l'âme*; *Traité de l'homme et de la formation du fœtus*; *Règles pour la direction de l'esprit* et *Lettres*.

au sommeil ; enfin nous sommes peut-être jouets de quelque malin génie, qui se plaît à nous séduire par des illusions naturelles à l'esprit humain : de là un soupçon qui s'étend à notre intelligence tout entière. Selon Descartes, l'entendement est passif : il reçoit des objets une certaine impression qu'il ne fait pas, et la conscience de cette impression est plus ou moins claire ou obscure, distincte ou confuse ; on peut donc se demander si cette impression reproduit les objets avec exactitude, et comme nous nous trompons souvent, on peut aussi se demander si nous ne nous trompons pas toujours.

Toutefois, ce doute est comme un mal qui porte avec lui son remède : la même réflexion qui nous a montré combien nous sommes faillibles va nous fournir aussi un moyen d'infaillibilité. En effet, par cela même que nous doutons, nous retenons notre jugement, nous refusons notre consentement aux impressions reçues par l'intelligence ; il y a donc quelque chose qui dépend de nous quand nous avons reçu intérieurement les impressions : c'est de n'en point affirmer ou de n'en point nier la réalité extérieure. Or, là où nous ne portons aucun jugement, ni affirmatif ni négatif, nous ne saurions commettre aucune erreur, puisque toute erreur est un jugement faux. Donc nous possédons ce moyen de ne pas nous tromper : différer notre jugement sur les choses obscures, et douter jusqu'à plus ample information.

Le doute, qui suspend ainsi le jugement, est, selon Descartes, un acte de volonté, et un acte libre, par lequel nous maintenons notre indépendance en face des impressions que nous causent les objets. Notre grandeur éclate jusque dans notre faiblesse : la fausseté n'est pas assez forte pour entrer dans notre esprit malgré nous, quand nous lui refusons l'entrée par un acte de volonté énergique, sorte de légitime défense contre les violences ou les séductions du dehors. Si nous voulons ne pas affirmer ce qui est obscur, — et il dépend de nous de le vouloir, — nous sommes infaillibles.

Pourtant, resterons-nous toujours ainsi sur la défensive, dans une abstention perpétuelle ? Pour être infaillibles, serons-nous condamnés à ne rien affirmer, renonçant ainsi à la vérité en même temps qu'à l'erreur ? — Non : ce ne peut être là qu'une situation provisoire ; c'est seulement la première attitude que nous devons prendre et la première opération par laquelle la méthode commence. Le sceptique se repose satisfait dans cette suspension de tout jugement : le doute est pour lui la fin ; pour

Descartes, ce n'est qu'un moyen et un procédé de méthode ; voilà pourquoi on a nommé son doute un *doute méthodique*. Descartes lui-même l'appelle un doute excessif ou *hyperbolique*, qui ne peut être que provisoire. C'est, pourrait-on dire, une sorte de bouclier impénétrable qui nous garantit de toute atteinte, pourvu que nous soyons attentifs à ne pas nous découvrir ; mais il ne suffit pas de se défendre pour vaincre ; aux armes défensives il faut ajouter les armes offensives, et à l'abstention première, l'action.

Pour agir, pour juger, pour affirmer ou nier, il faut que nous trouvions quelque vérité absolument certaine et inébranlable, « *aliquid inconcussum.* » Si cette vérité pouvait être tout près de nous, voisine du doute même, ou mieux encore contenue dans le doute, le moyen qui nous permettrait de douter nous permettrait aussi de croire. — Eh bien, c'est ce qui a lieu : dans notre doute même est renfermée une première affirmation qui nous permettra de passer à d'autres et d'envahir ainsi peu à peu le domaine de la vérité inconnue.

Je doute. Qu'est-ce à dire ? Il y a au moins une chose dont je ne doute pas, c'est que je doute. Cette action par laquelle je m'abstiens de juger, je la connais avec certitude parce que c'est moi qui la produis. Je puis donc l'affirmer avec certitude, parce que c'est moi que j'affirme. Et comme douter c'est penser, je suis certain que je pense. Bien plus, cette pensée que j'aperçois en moi au moment même où je la produis, ce n'est pas une pensée suspendue dans le vide et séparée de tout être ; c'est une pensée existante et agissante, c'est un être pensant, qui est moi-même : « Je pense, donc je suis. » Voilà cette vérité inébranlable que je cherche : elle est en moi, elle est moi. En affirmant ce que je fais, ce que je suis, en m'affirmant moi-même, je ne sors pas des limites de mon savoir légitime. Plus je veux douter de ma pensée, plus je pense ; plus j'agis contre moi-même, plus je prends une claire conscience de moi et de mon action. Sur ce point encore, je suis infaillible, parce qu'il n'y a aucun intervalle entre le terme *je pense* et le terme *je suis :* dans le premier terme, mon regard intérieur aperçoit le second ; en un mot, par une sorte de transparence intérieure, ma pensée se voit être.

Déjà saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, avait dit qu'il y a une vérité au-dessus du doute : « Si je me trompe, je suis ; *si fallor, sum* ; » mais qu'il était loin d'avoir vu, comme Descartes, la portée et les conséquences de cette proposition fondamentale !

Au point précis où je pense, je suis : la connaissance coïncide donc en ce point même avec l'existence, et je suis mis par là en possession tout ensemble de la pensée et de l'être. Or, cette possession de l'être par la pensée n'est autre chose que la certitude, et la certitude parfaite. Le *Cogito* devient ainsi le premier type idéal de la certitude, comme il en est la première réalisation; il nous apprend ce que la certitude est et ce qu'elle doit être. Nous n'aurons donc qu'à demander aux autres connaissances de se conformer à ce modèle de certitude pour qu'elles soient elles-mêmes certaines.

Or, qu'est-ce qui fait la certitude de cette première proposition : Je pense, donc je suis ? — C'est que le second terme est uni clairement au premier: le rapport de la pensée à l'existence est tellement immédiat que je ne puis voir l'une sans l'autre. C'est comme un rayon de pure lumière devant des yeux dont rien ne trouble la pureté : j'affirme avec une spontanéité que rien n'entrave. Affirmation inévitable, qui pourtant n'est pas produite par une contrainte extérieure. C'est plutôt un dégagement intime qui fait que j'adhère à la vérité sans obstacle et sans intermédiaire; c'est une délivrance de toute espèce de défiance et de doute. Ma volonté, en consentant alors à la vérité, n'est pas libre d'une liberté d'indifférence, mais elle n'est pas non plus soumise à une fatalité extérieure et brutale : selon Descartes, ce consentement est d'autant plus libre qu'il est plus sûr et plus infaillible.

II. *Règle de l'évidence et théorie de l'erreur.* — La première règle pour découvrir la vérité est la suivante : N'affirmer que les choses qui réaliseront l'idéal de l'évidence intérieure, et qui se conformeront à ce modèle que nous offre notre propre pensée pensant son existence. « Ne jamais recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle (1). »

L'erreur vient, selon Descartes, de ce que nous n'observons pas toujours ce précepte. Ce qui la rend possible, c'est la différence qui existe entre les deux facultés essentielles de l'âme, intelligence et volonté, l'une passive, l'autre active, l'une finie, l'autre infinie. — Les bornes de notre vision intellectuelle ne sont pas toujours les bornes de notre affirmation volontaire : nous pouvons en quelque sorte franchir par notre volonté la

1. *Discours de la méthode,* 2e partie, 1re règle.

limite à laquelle notre intelligence cesse de voir les choses, et affirmer au delà de ce que nous apercevons (1). De là ces inductions précipitées, ces généralisations hâtives, ces passages brusques de l'apparence à la réalité, en un mot, de ce qu'on voit à ce qu'on ne voit pas.

Mais, dira-t-on, si le jugement est volontaire, toutes nos erreurs intellectuelles sont donc des fautes morales ? — Non, répond Descartes. Pour que l'erreur fût toujours une faute morale il faudrait que l'homme eût l'intention d'errer et prît l'erreur pour fin de sa volonté même. Or, « personne n'a la volonté de se tromper. » Par exemple, de ce qu'une chose est arrivée trois ou quatre fois, je conclus précipitamment qu'elle arrive toujours : je n'ai pas fait cette conclusion dans le but de me tromper et par amour de l'erreur ; néanmoins, je l'ai faite volontairement, car rien ne me contraignait à affirmer si vite, et si j'avais voulu retenir mon élan, je n'aurais point dépassé dans ma conclusion les prémisses fournies par mon intelligence. Au reste, précisément parce que la volonté a toujours une part dans nos jugements vrais ou faux, la responsabilité y a toujours aussi une part : la science est en grande partie notre œuvre, et

1. « L'acte de la volonté et l'intellection diffèrent entre eux comme « l'action et la passion d'une même substance ; car l'intellection est « proprement la passion de l'âme, et l'acte de la volonté son action. « Mais, comme nous ne saurions vouloir une chose sans la comprendre en « même temps, et que nous ne saurions presque rien comprendre sans « vouloir en même temps quelque chose, cela fait que nous ne distinguons « pas facilement en elle la passion de l'action ». Lettre à Régis, tome III, p. 393.

« J'avoue que nous ne saurions juger de rien si notre entendement « n'y intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté « se *détermine* sur ce que notre entendement n'*aperçoit* en aucune façon. « Mais comme la volonté est absolument nécessaire afin que nous donnions « notre *consentement* à ce que nous avons *aperçu* ; et comme il n'est pas « nécessaire, pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connais- « sance entière et parfaite ; de là vient que bien souvent nous donnons « notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une « connaissance fort confuse ». (*Principes de la philosophie*, I, 34.)

« Nous n'apercevons rien de ce qui peut être l'objet de quelque autre « volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne « puisse aussi s'étendre ». (*Principes de la philosophie*, I, 35.) « Si j'exa- « mine la mémoire, l'imagination ou quelque autre faculté qui soit en « moi, je n'en trouve aucune qui ne soit très-petite et bornée, et qui en « Dieu ne soit immense et infinie. Il n'y a que la volonté seule ou la seule « liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande, que « je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue, en « sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte « en moi l'image et la ressemblance de Dieu. » (*Méditation* IV, p. 148.)

nous en avons en grande partie le mérite ; la science a sa moralité et l'erreur a son immoralité. Il faut sans doute faire une part à la difficulté et à la confusion des objets, aux circonstances extérieures, enfin à l'influence des autres hommes, mais il serait vraiment trop commode de croire que la vérité et l'erreur tombent en nous du dehors par un hasard heureux ou malheureux, sans que notre volonté ait sa part dans notre grandeur ou dans notre petitesse intellectuelle.

Pour résumer dans ce qu'elle a de meilleur la pensée de Descartes, on peut dire qu'il est toujours une chose qui dépend de nous : c'est de traduire avec exactitude ce que nous ressentons, de dire que nous voyons clairement quand nous voyons clairement, que nous voyons obscurément quand nous voyons obscurément, que nous doutons quand nous doutons, que nous ignorons quand nous ignorons, et ainsi de suite. Il dépend donc de nous de ne pas nous mentir à nous-mêmes et de ne pas mentir aux autres, en disant que nous savons quand nous ne savons pas : on n'est point coupable d'ignorer, on est coupable de mentir. La sincérité, ou, en termes plus précis, la *véracité*, voilà ce qui est toujours à notre disposition. L'évidence cartésienne est donc simplement le *critérium* de la *vérité relative à nous*, ou de ce qu'on appellera plus tard la certitude subjective ; elle nous prescrit de traduire exactement et sincèrement la manière dont les choses nous apparaissent, la clarté intime ou l'obscurité intime de notre intellection. C'est une règle de pure véracité.

En outre, c'est pour l'esprit une loi intérieure de liberté, qui l'affranchit de toute règle extérieure, de toute autorité extérieure. Il ne s'agit pas de savoir ce qu'a dit Aristote ou telle autre autorité : nous portons en nous notre autorité, qui est notre conscience même. Descartes veut que la science naisse du libre rapport de l'intelligence avec la vérité, sans aucune intervention d'une puissance étrangère. Laissez les intelligences libres en présence du vrai, et au lieu d'une anarchie intellectuelle vous verrez l'ordre et l'accord sortir du sein même des contradictions : car les intelligences, au fond, sont de même nature, et la vérité, d'autre part, est la même pour tous : comment donc l'unité des convictions ne se produirait-elle pas peu à peu ? La meilleure règle logique pour les esprits, aurait dû dire Descartes, c'est cette règle morale : — Soyez sincères, soyez véridiques, aimez la vérité, et, par crainte de la confondre avec

l'erreur, ne l'affirmez que quand vous l'avez clairement reconnue à la lumière de l'évidence. Ainsi vous serez infaillibles de la seule infaillibilité qui soit accordée à l'homme.

Par cette doctrine originale du jugement volontaire, Descartes a consommé la révolution qui caractérise le passage de l'esprit scolastique à l'esprit moderne, de l'autorité extérieure à la liberté intérieure. Quoi de plus banal aujourd'hui que cette règle : « N'admettre pour vrai que ce qui est évident? » Banalité glorieuse pour Descartes : c'est à lui que nous devons en grande partie cette substitution de l'évidence intime, qui est liberté intellectuelle, à l'autorité extérieure, qui est servitude. En introduisant la liberté dans la science, Descartes y introduisait la vraie moralité.

Le progrès des diverses sciences dans les temps modernes a confirmé par les faits la règle fondamentale de Descartes. Dès que les savants ont eu le pouvoir de tout dire et de se contredire entre eux, ils ont bientôt cessé de se contredire réellement, grâce à leur accord progressif. Remarquons-le du reste, les sciences qui ont fait le plus de progrès ont toujours été les plus libres ; les mathématiques d'abord, où on a toujours eu le droit de raisonner et de déraisonner, puis la physique et les sciences naturelles. Si les sciences morales sont restées en arrière, c'est en partie parce qu'elles ont eu beaucoup moins de liberté et que même, à vrai dire, elles ne sont pas encore parfaitement libres ; il n'y a qu'un moyen de diminuer progressivement les contradictions qu'elles offrent encore, c'est de laisser ces contradictions se produire en toute liberté ; le triage du vrai et du faux ne tardera pas à se faire ; les erreurs passent avec les hommes, la vérité reste.

III. *Règles secondaires de la méthode cartésienne.* — Les trois autres règles de Descartes concernent l'analyse, la synthèse et les dénombrements. Aux étroites et minutieuses formules de la philosophie scholastique, Descartes substitue les préceptes les plus simples, qui règlent l'esprit sans l'enchaîner, le soutiennent plutôt qu'ils ne le dirigent, et ont le mérite de s'appliquer à toutes les recherches scientifiques. Ces règles ont été utiles par leur généralité même, parce que la philosophie moderne avait surtout besoin de liberté.

Puisque nous recherchons l'évidence, nous devons, pour la trouver, aller du composé au simple, du tout aux parties, de ce qui est dépendant et intelligible par autre chose à ce qui est indépendant et intelligible par soi-même. Cette opération est

l'analyse. La seconde règle de Descartes s'y rapporte : — Diviser le sujet en autant de parcelles qu'il est possible pour mieux résoudre les difficultés. Par là, dit Descartes, « on ramène graduellement les propositions embarrassées et obscures à d'autres plus simples (1). » C'est principalement à l'emploi de cette analyse que Descartes attribue la grande découverte qu'il avait faite à l'âge de 23 ans : l'application de l'algèbre à la géométrie (2). La « géométrie analytique » a été l'origine des plus admirables découvertes mathématiques, et en particulier de l'invention du calcul infinitésimal par Leibniz.

Après que l'analyse a ramené le composé au simple, le dérivé au primitif, la méthode synthétique doit enchaîner les principes et les conséquences par une série de déductions qui permette de passer peu à peu du plus simple au plus composé. « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus compo-

1. Par là aussi, on remonte du relatif à l'absolu dans chaque question. « J'appelle absolu tout ce qui est l'élément simple et indécomposable de la chose en question, comme, par exemple, tout ce qu'on regarde comme *indépendant, cause, simple, universel, un, égal, semblable, droit,* etc. ; et je dis que ce qu'il y a de plus simple est ce qu'il y a de plus facile, et ce dont nous devons nous servir pour arriver à la solution des questions ». (*Règles pour la direction de l'esprit,* VI.) « Or, tout l'art consiste à chercher toujours ce qu'il y a de plus absolu... Dans les corps mesurables, l'absolu, c'est l'étendue ; mais dans l'étendue, c'est la longueur, etc. » On divise ainsi les choses en séries dont l'ordre est tel que chaque chose est connue par la précédente, jusqu'à ce qu'on soit remonté à ce qui est le plus simple, le plus clair, le plus intelligible, le plus évident.

2. Avant lui, l'algèbre se perdait dans des artifices compliqués de formules, et la géométrie était trop astreinte à la considération des figures; en outre, ces deux sciences demeuraient étrangères l'une à l'autre. Descartes se demanda quels sont les éléments simples et absolus des figures géométriques ; c'est l'*ordre* et la *mesure*. De même, sur quoi repose l'arithmétique ? sur l'*ordre* et la *mesure*. Que doit exprimer l'algèbre ? les lois les plus générales de l'ordre et de la mesure. Mais alors pourquoi n'existerait-il pas une science dont les formules, plus simples que celles de l'arithmétique et plus abstraites que les figures de géométrie, s'appliqueraient à la fois aux nombres et à l'étendue, ou, en général, à tout ce qui est ordonné et mesurable ? « Il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'on peut trouver sur l'ordre et la mesure... Et cette science est appelée d'un nom propre les *Mathématiques* ». (*Recherche de la vérité,* éd. Cousin, XI, p. 223.) Partant de cette idée, Descartes représente les lignes d'une figure par des lettres, cherche les relations de ces lignes, les exprime par des lettres, et arrive ainsi à représenter une figure, par exemple l'ellipse ou la parabole, par une équation algébrique qui en exprime la propriété fondamentale. Etant donnée cette équation, il suffit d'en tirer les conséquences par l'algèbre pour découvrir toutes les propriétés de la courbe.

sés » (1). On examine d'abord un terme de la question, puis un second, puis le rapport des deux, puis un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on ait introduit dans le problème, s'il est possible, tout ce qui est dans la réalité. La méthode synthétique de Descartes est donc une méthode de construction et de déduction.

Quelquefois on n'aperçoit pas l'ordre qui existe dans les choses mêmes : en ce cas, il faut faire une hypothèse et imaginer un certain ordre, dont on cherchera ensuite les conséquences par la déduction et la vérification par l'expérience. Si l'hypothèse ne réussit pas, on en essayera une autre jusqu'à ce qu'on ait trouvé l'ordre convenable. Aussi Descartes dit-il dans sa troisième règle qu'il faut « *supposer* même de l'ordre entre les objets qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » Descartes a parfaitement compris que, sans une hypothèse *à priori*, l'esprit humain ne saurait rien découvrir. On ne peut en effet trouver l'inconnu qu'en supposant un certain lien particulier qui le rattacherait au connu. Si, par exemple, Franklin n'avait pas supposé un lien entre le principe inconnu de la foudre et le fait connu de l'électricité, et s'il n'en avait pas déduit *à priori* l'expérience du cerf-volant, sauf à réaliser ensuite cette expérience et à vérifier cette hypothèse, il n'aurait pas découvert la vraie théorie de la foudre. Le danger n'est donc pas de faire des hypothèses, mais de présenter une hypothèse pour autre chose que ce qu'elle est et de la confondre tout de suite avec la réalité.

L'induction elle-même semble n'être pour Descartes qu'une déduction provisoire, qu'on doit ensuite confirmer par l'expérience. Descartes rétablit ainsi jusque dans la méthode inductive l'importance des procédés déductifs, méconnue par Bacon. Ce n'est pas qu'il ignore l'art d'expérimenter : il l'avait pratiqué lui-même avec une habileté rare, et il en connaissait toute la puissance (2). Mais l'expérience, pour Descartes, n'est qu'un moyen de suppléer à la déduction dans les questions qui embrassent une trop grande complexité de termes : on vient alors, dit-il, « au-devant

1. *Discours de la méth.*, II.

2. « Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre maîtres et possesseurs de la nature. » (*Discours de la méthode*, VI, 1re part.)

des causes par les effets. » L'expérience sert aussi à nous apprendre, parmi les diverses déductions hypothétiques qui pourraient rattacher un phénomène aux grandes lois de l'univers, quelle est celle qui a été réellement choisie par la nature.

On ne saurait méconnaître ce que ces pensées de Descartes ont de profond, quoiqu'elles soient incomplètes et que Descartes ait lui-même abusé des constructions *à priori*. Le progrès des sciences expérimentales consiste certainement à se réduire de plus en plus aux sciences rationnelles ; les parties les plus achevées de la physique, par exemple, se ramènent à la mécanique, et la mécanique aux mathématiques. C'est ce que Descartes voulait : « Tout, selon moi, se fait mathématiquement : *omnia, apud me, mathematice fiunt.* »

Les mathématiques, à leur tour, se réduisent finalement à la logique, et par conséquent aux lois de l'intelligence. La science est donc une, et c'est dans l'intelligence qu'elle trouve son unité. « Les sciences, toutes ensemble, ne sont rien autre chose que l'in« telligence humaine qui reste une et toujours la même, quelle « que soit la variété des objets auxquels elle s'applique, sans que « cette variété apporte à sa nature plus de changements que la « diversité des objets n'en apporte à la nature du soleil qui les « éclaire (1). » Aussi « une vérité découverte nous aide à en dé« couvrir une autre, bien loin de nous faire obstacle. Si donc on « veut sérieusement chercher la vérité, il ne faut pas s'appliquer « à une seule science. »

Cette synthèse qui ramène progressivement la variété des idées à l'unité a besoin d'être fixée en des « dénombrements ou revues générales. » De là dérive la quatrième règle de la logique cartésienne : « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre (2). » C'est la science entière résumée et condensée dans la classification (3).

Descartes en s'efforçant de construire ce qu'on appelle une « *mathémathique universelle* », ne veut pas dire par là que toute sa

1. *Règles pour la direction de l'esprit,* XI.
2. *Disc. de la méth.,* II.
3. Selon Descartes, les sciences qui offrent la meilleure réalisation de cette méthode idéale sont les mathématiques; mais la même méthode pourrait s'appliquer aux autres sciences. « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connais-

méthode soit purement et simplement celle des mathématiques : sa méthode est applicable, dit-il, à *une science plus haute*, c'est-à-dire à la métaphysique. « Les mathématiques n'en sont que l'enveloppe (1). »

II. — DE L'AME. SON EXISTENCE, SES FACULTÉS ET SA NATURE.

I. *Existence de l'âme.* — Nous avons trouvé un principe inébranlable qui nous met en possession d'une première réalité : « Je pense, donc je suis ; » mais il faut bien entendre le vrai sens de ce principe (2). Ce n'est pas un enthymème ou syllogisme abrégé. « Lorsque quelqu'un dit — Je pense, donc je suis, — il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit comme par une simple *inspection* de l'esprit (3). »

Descartes n'entend par l'âme que la pensée, c'est-à-dire la conscience avec tout ce qu'elle aperçoit immédiatement en elle-même : l'âme c'est le *moi* (4). Descartes regarde avec raison l'existence de l'esprit, ainsi défini, comme la plus évidente des réalités. Le moi, en effet, se connaît d'une manière immédiate,

sance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il ne peut y en avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » (*Disc. de la méth., ibid.*)

1. Descartes nous révèle ici le caractère original de sa métaphysique, je veux dire l'application de ce qu'il y a de fondamental dans la méthode mathématique aux questions métaphysiques, de la déduction rationnelle à l'observation par la conscience.

2. Il y a, selon Descartes, deux espèces de principes : les uns, purement logiques, sont les conditions générales de la démonstration : par exemple, une même chose ne peut à la fois être et ne pas être ; tels sont les axiomes ; les autres, vraiment métaphysiques, nous font connaître des existences réelles ; tel est le *cogito* (*Lettres*, I, 118, p. 379). L'existence de la pensée est un principe en ce second sens, « parce qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus connue » ni antérieurement connue.

3. Rép. aux 2e obj. du P. Mersenne.

4. « Par le mot de pensée, j'entends toutes ces choses que nous trouvons en nous avec la conscience qu'elles y sont, et autant que la conscience de ces choses est en nous. » (*Principes*, I, 9.) « Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées. » (Rép. aux 2e obj., I, 431.)

et il ne peut connaître les autres choses que par lui-même, relativement à lui-même, en lui-même (1).

II. *Théorie de l'entendement et des idées.* — Maintenant, quelles sont les facultés que l'âme voit en soi par la conscience ? — Il y en a deux principales : l'intelligence passive, et la volonté active (2).

L'intelligence, en apercevant les objets, est modifiée de diverses manières ; ce sont ces modifications causées par les objets que Descartes appelle *idées*. Or, les idées sont de trois sortes. Les premières sont des combinaisons faites par la volonté, comme celle de centaure ou d'hippogriffe: ce sont les idées *factices*, qui en supposent d'autres pour leur servir d'éléments. La seconde espèce d'idées comprend celles qui semblent nous arriver du dehors par l'intermédiaire des sens : Descartes les appelle idées *adventices*. Ces idées ont leur occasion extérieure dans des mouvements transmis au cerveau par les objets matériels ; mais elles ne ressemblent pas plus à ces mouvements qui les produisent que la sensation d'une piqûre ne ressemble à une épingle, ou celle de chatouillement à une plume qui vous chatouille. Ce que nous éprouvons en sentant le són n'est point semblable à ce qui se passe dans le corps sonore ; car, dans ce corps, il n'y a que des mouvements ; de même la sensation de la lumière ne ressemble pas aux mouvements de l'éther qui la produisent. Il n'y a de véritablement réel au dehors de nous que l'étendue et le mouvement ; les autres qualités prétendues de la matière, son, couleur, odeur, saveur, existent plutôt en nous que dans les choses : ce

1. « Il n'y a rien, qui nous fasse connaître quoi que ce soit, qui ne nous fasse connaître encore plus certainement notre pensée. Par exemple, si je me persuade qu'il y a une terre à cause que je la touche et que je la vois, à plus forte raison je dois être persuadé que ma pensée est ou existe ; car il se peut faire que je *pense* toucher la terre, sans qu'il y ait peut-être aucune terre au monde ; mais il n'est pas possible que *moi*, c'est-à-dire mon âme, ne soit rien pendant qu'elle a cette pensée. » (*Principes*, I, 11.) Ainsi donc, selon Descartes, l'esprit se voit lui-même comme une réalité première que toutes les autres réalités supposent, et il se voit par une expérience intime ou intuition qui précède tout raisonnement et toute déduction.

2. « Toutes les façons de penser [c'est-à-dire d'avoir conscience] que nous remarquons en nous, peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à *apercevoir* par l'entendement, et l'autre à *se déterminer* par la volonté. Aussi sentir, imaginer, et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'*apercevoir* ; mais désirer, avoir de l'aversion, affirmer, nier, douter, sont des façons différentes de *vouloir*. » (*Principes*, I, 32.)

sont des idées ou modifications de la conscience, plutôt que des objets réels.

S'il en est ainsi, peut-on dire que les idées adventices, qui semblent venir du dehors, en viennent réellement ? — Non. Les idées ne se promènent pas des objets à nous, comme l'imaginèrent Démocrite et Épicure. Les idées naissent en nous à l'occasion des mouvements extérieurs. « Les organes des sens ne nous apportent rien qui soit tel que l'idée formée à leur occasion (1). » Il faut donc admettre que l'esprit renferme en puissance toutes ces modifications qui se développent en lui à l'occasion des objets extérieurs. Des idées adventices nous remontons ainsi aux idées véritables, selon Descartes, qui naissent en nous et sont appelées pour cela *innées* ou *naturelles*. « Ce ne sont pas des idées représentées dans quelque partie de notre esprit, comme un grand nombre de vers dans un manuscrit de Virgile, mais elles y sont en puissance comme les figures dans la cire (2). »

Cette théorie encore trop vague souleva, ainsi que les autres doctrines cartésiennes, les objections souvent justes de Hobbes, de Gassendi, d'Arnauld et d'une foule d'autres philosophes. « Je ne me persuade pas, leur répond Descartes, que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques... Il a les idées de Dieu, de lui-même, et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles n'y pensent point (3). » Mieux vaudrait dire que notre entendement a une certaine constitution naturelle et innée, qui le rend propre à prendre telles formes ou telles directions et à en avoir une conscience qu'on appelle l'idée.

III. *Théorie de la volonté.* — Les idées ou modifications cons-

1. *Lettres*, II, 55, p. 212.

2. « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la *faculté* de la produire. » « Car je n'ai jamais jugé ni écrit que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais, reconnaissant qu'il y a certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées [c'est-à-dire de ces opérations de la conscience], et pour les distinguer des autres que l'on peut appeler étrangères (adventices) ou faites à plaisir (factices), je les ai nommées *naturelles* ; mais je l'ai dit au meme sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles. » (Réponse à Regius, Cousin, X, 70.)

3. Rép. à Regius.

cientes de l'esprit ne constituent pas des jugements lorsqu'elles demeurent isolées ; la vérité ou l'erreur réside dans la liaison des idées entre elles ; et cette liaison, selon Descartes, c'est l'activité volontaire qui l'introduit.

L'esprit n'est pas seulement passif : il agit. L'entendement, avec l'enchaînement nécessaire de ses idées, est quelque chose de déterminé et de fatal ; la volonté, supérieure à l'entendement et à ses lois nécessaires, est libre. De là aussi le caractère fini des idées et le caractère infini de la volonté. La liberté est pour Descartes une sorte de « miracle », comme la création *ex nihilo*. « Elle consiste en ceci, que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (1). » Mais ce pouvoir n'est pas un état d'indifférence. « L'indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté (2). » « Avant que notre volonté soit déterminée, elle est toujours *libre* ou a la puissance de choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais elle n'est pas toujours *indifférente* (3). » Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si nous sommes libres quand nous voulons sans motif, ce qui importe peu, mais si nous sommes libres quand nous voulons pour des motifs, ce qui est le cas dans les actions bonnes ou mauvaises. Or, selon Descartes, les motifs détruisent si peu la volonté que, plus ils sont décisifs et rationnels, plus elle est libre dans son entière et franche adhésion, quoiqu'elle ne soit pas alors indifférente, ou plutôt par cela même qu'elle n'est pas indifférente (4).

Notre pouvoir de mal faire a son origine, selon Descartes, non pas dans l'essence de la liberté, — car la liberté n'entraîne pas

1. *Médit.*, IV.
2. *Ibid.*
3. *Lettre* 47.
4. « On ne laisse pas de mériter, bien que, voyant très-clairement ce qu'il faut faire, on le fasse infailliblement et sans aucune indifférence... Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente. » Diminuer l'indifférence, ce n'est pas diminuer la liberté ; « d'où il suit, ce me semble, que cette liberté ne consiste point dans l'indifférence. (*Ibid.*) « Quoique la liberté la plus parfaite soit unie à la plus parfaite lumière de l'entendement, comme en Dieu et chez les saints, il ne faut cependant pas plus confondre la liberté avec la détermination de la science qu'avec l'indifférence de l'ignorance. Car la détermination des jugements qui constitue la science suppose elle-même une action antérieure de la volonté, puisque juger, c'est vouloir. » La volonté est donc supérieure tout à la fois à l'indétermination de l'indifférence et à la détermination de la nécessité intellectuelle.

nécessairement le pouvoir de faillir, — mais dans l'imperfection de notre liberté, qui est mêlée d'indifférence. Et cette indifférence, à son tour, provient de l'imperfection de l'entendement. La faute, sans être une pure ignorance, comme le croyait Socrate, a donc, selon Descartes, l'ignorance pour condition (1).

Donc, en définitive, l'ignorance et l'indifférence, conditions du péché, ne sont pas pour cela les conditions de la liberté ; celle-ci consiste non dans cette chose négative qu'on nomme l'indifférence, « mais dans une puissance réelle et positive de se déterminer ». Cette puissance, nous la connaissons par la conscience immédiate que nous avons d'elle-même en l'exerçant. « Elle se connaît sans preuve, à en croire Descartes, par la seule expérience que nous en avons (2). » Mais, pour être ainsi immédiatement connue, elle n'en est pas moins incompréhensible, parce qu'elle est infinie et que le fini seul est un objet de compréhension.

Dans cette puissance infinie de vouloir réside notre vraie grandeur ; notre souverain bien n'est autre que la rectitude de notre volonté, ou la bonne volonté (3). Descartes interprète ici en son sens profond la grande distinction stoïcienne entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, entre les biens de la volonté, qui sont seuls des biens, et les avantages extérieurs, qui n'ont pas un caractère de vraie moralité. En même temps Descartes se montre le prédécesseur de Kant, qui fondera toute la morale sur l'idée de la *bonne volonté*.

Puisque « c'est principalement la volonté qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu, » et puisque c'est le bien de la volonté qui est mon vrai bien, mon être vé-

1. « Je ne crois point que, pour mal faire, il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais ; il suffit de le voir confusément, ou seulement de *se souvenir* qu'autrefois on a jugé que cela l'était, sans le *voir* en aucune façon, c'est-à-dire sans faire attention aux raisons qui le prouvent ; car, si nous le voyions clairement, il nous serait impossible de pécher pendant le temps que nous le verrions de cette sorte, c'est pourquoi on dit que : *omnis peccans est ignorans.* »

2. *Principes,* I, 39.

3. « Le souverain bien de chacun en particulier ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au consentement qu'elle produit. Dont la raison est que je ne remarque aucun autre bien qui me semble si grand ni qui soit entièrement au pouvoir de chacun. Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent pas entièrement de nous, et ceux de l'âme se rapportent tous à deux choses, qui sont, l'une de connaître, et l'autre, de vouloir ce qui est bon ; mais la connaissance est souvent au delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté dont nous puissions absolument disposer. » (Tome IV, p. 174.)

ritable doit être aussi ma volonté, car le bien, au sens général, n'est autre que la perfection de l'être. Si l'être n'était qu'intelligence, le bien ne consisterait qu'à savoir, comme le soutiennent les rationalistes : Socrate, Platon, Aristote. Si, au contraire, le souverain bien se trouve dans la vertu, c'est que le fond de l'être est volonté; car le principe de la métaphysique ne peut différer essentiellement du principe de la morale.

III. *Essence de l'âme.* — Nous voyons que Descartes était amené par la logique de sa doctrine à placer l'essence de l'âme dans la volonté : la volonté, selon lui, n'est-elle pas plus intime à la « pensée » que l'entendement? n'est-elle pas l' « action » de la pensée tandis que l'entendement en est la « passion » ? En déclarant que la pensée est l'essence de l'âme, Descartes nous a prévenus que « penser », c'est avoir conscience soit d'agir, soit de pâtir ; la traduction fidèle de la formule cartésienne serait donc la suivante : — « L'essence de l'âme, c'est la conscience d'agir ou de pâtir, de vouloir ou de connaître. — Qu'est-ce en effet que nous trouvons au plus profond de nous-mêmes, sinon cette conscience d'agir ou de pâtir, et surtout d'agir? « Je ne suis, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit (1). » Par là, encore une fois, il ne faut pas entendre seulement, avec la plupart des interprètes, une simple intelligence, mais encore et surtout une volonté.

C'est réellement dans la conscience même, dans le sujet qui pense ses actions ou passions, que Descartes veut placer l'existence spirituelle ; mais son expression est infidèle à son idée, quand il appelle l'esprit une chose qui pense, *res cogitans*. Ce mot de « chose » semble encore indiquer un objet conçu à la manière du moyen âge comme subsistant sous le sujet pensant ; en réalité Descartes place l'être dans la pensée même, et non dans un je ne sais quoi qui ne serait plus le vivant sujet de la pensée, mais un objet neutre de pensée. Toutefois, sa doctrine est incomplète sur ce point ; et il se montre encore trop préoccupé de la vieille notion des substances.

IV. *Distinction de l'âme et du corps.* — Selon Descartes, les substances se distinguent l'une de l'autre par leurs attributs essentiels. Si je puis, dans ma pensée, concevoir une chose indépendamment de toute autre, c'est que, dans la réalité, d'après Des-

1. 2e *Méditation.*

cartes, la première est réellement indépendante de la seconde. — Tel est le principe fort contestable d'où Descartes tire la distinction de l'âme, substance pensante, et du corps, substance étendue.

Je trouve en moi-même par la réflexion un être qui pense ses actes et ses modes, qui ne se connaît qu'en tant qu'il pense, et qui est tout entier dans la conscience qu'il a de lui-même ; or cette conscience pure de soi n'enveloppe, selon Descartes, aucune notion d'étendue, de figure, de couleur, de son, ou en général de corps. Je ne sais même pas encore s'il existe d'autres êtres que moi, et je me pense, moi, comme distinct de ces autres êtres, s'ils existent. Il y a même entre la pensée et l'étendue, selon Descartes, plus qu'une simple distinction: il existe un rapport d' « *exclusion* » réciproque entre les deux termes ; pour concevoir la pensée, il faut en exclure l'étendue ; pour concevoir l'étendue, il faut en exclure la pensée. De cette séparation qui a lieu dans notre esprit entre l'âme et le corps, Descartes croit pouvoir conclure que la même séparation existe dans la réalité entre les substances spirituelle et matérielle (1).

Kant rejettera cet argument de Descartes, comme un passage non justifié de ce qui est séparé dans notre connaissance à ce qui est séparé dans l'existence. La doctrine de Descartes, en effet, n'est pas assez explicite sur ce point. Sans doute, s'il entend par l'âme le *moi* conscient de ses actes ou de ses modes, le sujet pensant, non un objet inconnu dont la conscience serait une simple qualité, il a bien le droit de dire que le *moi* a immédiatement conscience de son existence propre et distincte ; mais

1. La définition qu'il donne de la substance est celle dont Spinoza fera le principe de son système. La substance « est une chose qui n'a besoin « que de soi-même pour exister. » — « A proprement parler, ajoute-t-il, « il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse « exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. « C'est pourquoi on a raison, dans l'école, de dire que le mot de substance « n'est pas *univoque* au regard de Dieu et des créatures ; c'est-à-dire qu'il « n'y a aucune signification de ce mot, que nous concevions distinctement, « laquelle convienne en même sens à lui et à elles. » (*Principes*, I, 51.) C'est dire au fond que la substance est l'*absolu*.—Parmi les choses créées, continue Descartes, il y en a qui, non-seulement dépendent de Dieu, mais encore dépendent d'autres choses sans lesquelles elles n'existeraient pas : le mouvement, par exemple, ou la figure, ou le nombre, n'existent que dans les choses mobiles, figurées, numérables : ce sont donc de simples qualités, doublement dépendantes et de Dieu et de l'être qui les possède. Au contraire, il est des êtres qui, tout en dépendant de Dieu, ne dépendent pourtant point des autres êtres dans leur existence propre : *moi*, par exemple, moi qui agis et pense. Ce sont là proprement les substances créées.

s'il entend par l'âme je ne sais quelle substance, et par le corps, une autre substance non moins inconnue en soi, qu'est-ce qui empêche de croire que ces deux substances inconnues se réduisent à une seule? — C'est ce que soutiendra en effet Spinoza, qui réduira la pensée et l'étendue à de simples attributs de la substance divine. Descartes eût évité ces obscurités et ces confusions en approfondissant davantage sa notion de la volonté comme puissance infinie et indépendante, et il eût vu alors que, si un être était vraiment libre, il aurait par cela même en soi une indépendance telle qu' « il n'aurait besoin que de soi » pour vouloir. N'avoir besoin que de soi est, selon Descartes, le caractère même de la substance; la vraie substance serait donc dans la liberté, si la liberté pouvait être complète.

III. — DIEU. SON EXISTENCE ET SA NATURE.

I. *Preuves de l'existence de Dieu.* — Il y a, selon Descartes, deux manières de démontrer l'existence de Dieu : 1° par ses effets, 2° par sa définition même.

La démonstration de Dieu par ses effets, à son tour, se subdivise en deux preuves. La première est tirée de notre existence. Je suis, dit Descartes, et je suis un être pensant, mais sujet au doute et à l'erreur, par conséquent imparfait. Étant imparfait, je ne suis point assez indépendant pour être la cause de ma propre existence ; car, si j'avais pu être la cause de mon être, j'aurais aussi été la cause de ma perfection « et je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée », ou plutôt je n'aurais pas eu besoin de me les donner après coup : rien ne faisant obstacle à mon existence immédiate, rien n'eût fait obstacle à mon immédiate perfection. Mon existence est donc un effet qui implique une cause, et la seule cause qui se suffise à elle-même, comme elle suffit à tout le reste, c'est l'être parfait. En un mot, je suis, donc Dieu existe. Telle est la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu.

Cette idée même de la perfection à laquelle je me compare pour juger que je suis imparfait, et qui est comme l'idée culminante de ma raison, paraît à Descartes une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Toute idée est, elle aussi, un effet qui exige une cause. De plus, la cause doit contenir tout ce que contient l'effet, sinon sous la même forme, au moins sous une forme éminente.

Donc l'idée de la perfection, que je trouve en moi, doit avoir une cause qui contienne éminemment tout ce qu'elle renferme.

Or, est-ce moi qui suis la cause d'une telle idée ? Pour cela, il faudrait que j'eusse en moi éminemment ce qu'elle contient ; mais je ne trouve en moi rien que d'imparfait, et l'idée même de la perfection absolue me fait sentir toute mon infériorité. Cette idée n'a donc point sa cause en moi-même.

On dira que je conçois l'infini et le parfait par une simple négation du fini et de l'imparfait que je trouve en moi. — Mais, selon Descartes, l'idée de perfection infinie n'est pas négative ; c'est, au contraire, la plus positive de toutes, puisqu'elle exprime la réalité la plus parfaite. Je ne conçois même le fini et l'imparfait que comme une négation partielle de la perfection infinie. C'est donc par contraste avec le parfait que je conçois l'imparfait, et non par la négation de l'imparfait que je conçois le parfait.

On dira encore que j'ai composé l'idée de perfection par une combinaison des autres idées, comme je compose les idées factices de centaure ou de chimère. Mais en premier lieu, répond Descartes, une combinaison de choses imparfaites ne saurait produire l'idée du parfait ; en second lieu, on ne peut montrer quels sont les éléments prétendus dont se composerait l'idée de perfection ; en troisième lieu, l'idée du parfait est une et simple, c'est même la plus simple des idées, au point qu'elle exclut toute composition et tout mélange.

Enfin, comme l'idée du parfait ne saurait être adventice ni venir des choses imparfaites qui m'environnent, il ne reste plus, à en croire Descartes, qu'une cause capable de la produire : savoir un être qui contienne réellement en soi toute la perfection que renferme cette idée, et qui en soit le modèle original en même temps que la cause.

Cependant Descartes s'adresse encore à lui-même une objection dont il ne voit pas toute la portée et à laquelle il fait une réponse insuffisante : — « Peut-être que je suis quelque chose de plus que « je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la « nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance, « quoiqu'elles ne se produisent point encore et ne se fassent point « paraître par leurs actions. En effet, j'expérimente déjà que ma « connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu ; et je ne « vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus « en plus jusqu'à l'infini, » et ainsi des autres qualités. — « Tou- « tefois, répond Descartes, encore que ma connaissance s'aug-

« menterait de plus en plus, je ne laisse pas de concevoir qu'elle « ne saurait jamais être *actuellement* infinie... Mais je conçois « Dieu actuellement infini, en un si haut degré qu'il ne se peut « rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède... En lui, « rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est « actuellement et en effet. » Enfin, une idée ne saurait être produite « par un être qui existe seulement en puissance, lequel à pro- « prement parler n'est rien ; mais seulement par un être formel « ou actuel (1). »

Ainsi, selon cette métaphysique abstruse et aventureuse, ce n'est pas ma perfectibilité indéfinie qui me donne l'idée de la perfection ; c'est au contraire l'idée de la perfection qui, présente en moi dès l'origine comme un objet de pensée et de désir, me fait penser et désirer pour moi-même un perfectionnement indéfini. Descartes se croit donc le droit de conclure en ces termes : « Puisque je pense et que je pense Dieu, Dieu existe. »

Descartes se flatte d'atteindre encore Dieu par un autre procédé qui ne consiste plus, comme les deux précédents, à remonter des effets aux causes, mais à déduire d'une idée tout ce qu'elle renferme clairement dans sa définition essentielle. Par exemple, de l'idée d'un triangle je déduis celle d'angles, qui y est clairement contenue. Il y aurait contradiction à dire : — Je conçois le triangle, mais je le conçois avec deux angles au lieu de trois ; — car alors, en prétendant concevoir le triangle, je concevrais réellement autre chose. De même, ajoute Descartes, je ne puis dire que je conçoie une montagne sans vallée ; car ce serait contradictoire. Cela posé, examinons l'idée de la perfection infinie. Les athées disent : — Je conçois bien cette perfection, mais je la conçois comme n'existant pas. — N'est-ce pas là se contredire ? Une perfection qui n'enveloppe pas en elle-même l'existence et qui a besoin d'autre chose que d'elle-même pour exister, n'est-ce pas une perfection dépendante, une perfection impuissante à se donner l'être, une perfection imparfaite ? Donc, selon Descartes, le raisonnement des athées revient à dire : « Je conçois bien la perfection, seulement je la conçois imparfaite » ; cette proposition, étant contradictoire, est inadmissible (2). — Tel est l'argument déduc-

1. *IIIe Méditation.*
2. L'adversaire répondra : — Ce n'est pas moi qui me contredis, c'est vous qui imaginez une notion contradictoire, celle d'une existence parfaite, contradictoire non logiquement pour notre pensée, mais réellement et en fait, puisque toute existence à nous donnée est imparfaite.

tif, et fort contestable, que saint Anselme avait déjà trouvé et que Descartes retrouve (1). Si l'idée de perfection et l'idée d'existence sont inséparables dans la pensée, c'est selon lui qu'elles le sont dans la réalité, qui d'ailleurs ne nous est connue que par notre pensée même (2).

II. *Attributs de Dieu. Théorie de la volonté en Dieu.* — Après avoir essayé de démontrer l'existence de Dieu par ses effets et par sa définition essentielle, Descartes prétend déterminer ses principaux attributs en élevant à l'infini les perfections qui sont en nous.

Puisque nous sommes intelligence et volonté, Dieu est intelligent, Dieu est libre. De ces deux attributs, c'est le dernier qui exprime véritablement, selon Descartes, la nature de Dieu. La liberté divine est absolue; elle est aussi absolument créatrice; elle produit non-seulement l'existence des choses, mais leur essence et leurs lois, tellement que les principes universels de la logique et ceux même de la morale tirent leur vérité de l'acte divin. Ce n'est pas pour avoir vu qu'une chose était meilleure que Dieu l'a faite, mais c'est parce qu'il l'a faite qu'elle est meilleure. « Il n'en « est point ainsi de l'homme, qui trouve déjà la nature de la vé- « rité et de la bonté établie et déterminée en Dieu (3). »

1. Les preuves précédentes étaient fondées sur le principe de *causalité*; celle-ci repose sur le principe de contradiction.

2. Mais, dira-t-on, « ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; « et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y « en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'exis- « tence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. — Tant s'en « faut; c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette « objection ; car, de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une « vallée, je ne puis conclure qu'il existe une montagne, mais seulement « que la montagne et la vallée, — soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait « point, — sont inséparables l'une de l'autre ; au lieu que, de cela seul que « je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'exis- « tence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement ; non « que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses « aucune nécessité ; mais au contraire la nécessité qui est en la chose même, « c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette « pensée. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, « c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfec- « tion, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des « ailes. » (4e *Méditation.*) Kant demandera si la nécessité même de nos conceptions *pour nous* ne doit pas nous faire douter de leur valeur *indépendamment de nous*, et s'il est sûr que cette nécessité imposée à notre intelligence existe aussi dans les choses mêmes. Descartes, lui, n'admet pas cette opposition possible entre la pensée et l'être : car, dit-il, « la pensée est une même chose avec l'être. » Ce que nous pensons clairement existe, et les idées qui sont clairement inséparables indiquent des objets inséparables.

3. Edit. Garnier, t. II, 363.

En concevant Dieu comme volonté absolue, Descartes sort du pur intellectualisme, qui fait de l'intelligence le principe absolu des choses. Selon Descartes, la volonté est libre, l'intelligence est nécessaire ; si donc le premier principe des choses n'était qu'une intelligence, la nécessité envahirait tout; mais s'il est une volonté, il y a place aussi pour la liberté dans l'univers. Nous ne devons même pas nous figurer, dit-il, la vérité éternelle comme une chose indépendante de la volonté divine, qui imposerait ses lois à Dieu : « Les vérités métaphysiques, que vous nommez éternelles, ont « été établies par Dieu et en dépendent entièrement, ainsi que « tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme « d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujettir au Styx et aux des- « tinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. » En outre, les premières vérités métaphysiques et logiques, étant pour nous compréhensibles, ont un caractère borné et fini; or, pour cette raison même, de telles vérités ne peuvent être le principe infini et absolu, qui doit échapper à toute compréhension de l'entendement (1).

Descartes introduit ici dans la philosophie moderne (sous une forme d'ailleurs très-contestable parce qu'elle est théologique au lieu d'être cosmologique), une des conjectures les plus importantes de la métaphysique spiritualiste : à savoir que le *nécessaire* n'est pas primitif ou absolu, et que le *libre* peut seul offrir ce caractère. Toute la philosophie antique avait considéré la nécessité comme étant la perfection même; quand on cherchait le principe fondamental de l'existence, on croyait l'atteindre en supposant une première et éternelle nécessité de laquelle dérivait tout le reste: c'était asseoir le Destin sur le trône de l'univers. Descartes, continuant la pensée de Duns Scot et des écoles mystiques, suppose au contraire que le fond de l'existence ne doit pas être une nécessité physique, de quelque genre qu'elle soit, mais une volonté, parce que la volonté est seule infinie et absolue. Il reste d'ailleurs toujours à savoir si cette volonté primitive est seulement imma-

1. « La plupart des hommes ne considèrent pas Dieu comme un être « infini et incompréhensible, et qui est le seul auteur duquel toutes choses « dépendent... Parce qu'ils comprennent parfaitement les vérités mathé- « matiques et non pas celle de l'existence de Dieu, ce n'est pas merveille « s'ils ne croient pas qu'elles en dépendent. Mais ils devraient juger au « contraire, puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les « bornes de l'entendement humain et que la nécessité de ces vérités « n'excède point notre connaissance, qu'elles sont quelque chose de « moindre et de sujet à cette puissance incompréhensible. » (Lettre CXII.)

nente au monde ou si elle a encore, en dehors du monde, une existence transcendante dans un Dieu. Descartes admet la solution théologique et c'est à Dieu qu'il attribue la liberté primitive d'où sort tout le reste. Ce point controversable étant une fois admis, le reste de sa doctrine se développe logiquement. Ce qui donne une apparence d'étrangeté à cette doctrine, c'est, dit-il, la fausse idée que la plupart des hommes se font de la liberté. On confond trop souvent la liberté avec l'arbitraire, c'est-à-dire avec l'indifférence qui réalise une chose plutôt que l'autre par une sorte de hasard. Une telle liberté est mobile et variable comme le caprice. On en conclut que, si la volonté primitve d'où tout sort produisait la vérité des choses, cette vérité pourrait changer du jour au lendemain par un acte de volonté capricieuse ; on ne réfléchit pas que, par cela même qu'on suppose un premier principe libre, on le suppose soustrait à toute influence extérieure qui pourrait modifier son vouloir : il ne doit done pas changer, comme nous, d'humeur et de dessein avec les circonstances, avec les temps, avec les lieux. La volonté absolue, à vrai dire, ne doit pas être moins supérieure au caprice du hasard qu'à la contrainte du destin. — « On vous dira que, si Dieu avait établi ces vérités, il « les pourrait changer comme un roi fait de ses lois. A quoi il « faut répondre que oui, *si sa volonté peut changer*. — Mais je les « comprends comme éternelles et immuables. — Et moi je juge « de même de Dieu (1). » C'est donc, selon Descartes, à une liberté primitive, quelle qu'elle soit, et non à je ne sais quelle nécessité primitive, qu'il faut attribuer l'immutabilité.

— Mais alors d'où vient la nécessité que nous apercevons dans les axiomes de logique ou de métaphysique ? — De notre dépendance, répond subtilement Descartes, qui fait que nous trouvons la vérité toute faite comme une loi imposée à notre intelligence, au lieu de nous sentir nous-mêmes l'origine de la vérité et de ses lois (2).

1. Lettre à Mersenne du 15 avril 1630. Ed. Garnier, IV, 303.

2. « Notre esprit est fini, et créé de telle nature qu'il peut concevoir « comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles; « mais non pas tel qu'il puisse aussi concevoir comme possibles *celles que* « *Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a voulu toutefois rendre im-* « *possibles*... Encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent néces- « saires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est « tout autre chose *de vouloir qu'elles fussent nécessaires* et *de le vouloir* « *nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir.* » En un mot, conclut Descartes, nous ne devons « concevoir aucune préférence ou priorité entre

Descartes, poussant jusqu'au bout le paradoxe, applique même aux lois de la morale ce caractère de dépendance par rapport à Dieu. Il a le tort de ne pas faire tout au moins une distinction importante, celle des mœurs extérieures et de la moralité intérieure. Que les lois des mœurs, toutes relatives, résultent des rapports librement établis par Dieu entre les êtres dans l'univers, un croyant peut encore l'admettre ; mais la moralité même est dans l'intention, dans la volonté, ainsi que Descartes l'a reconnu plus haut ; or, la volonté étant libre selon lui et l'intention ne relevant que d'elle-même, notre moralité intérieure acquiert un caractère absolu. Par là, comme le montrera Kant, au lieu de subir une loi toute faite, c'est nous qui nous faisons à nous-mêmes la loi : nous sommes législateurs comme le Dieu de Descartes. Sans doute les actions particulières dans lesquelles se traduit notre intention de bien faire tombent nécessairement sous les lois de l'univers, dont nous faisons partie : si, par exemple, il existait un monde où l'arsenic serait un aliment au lieu d'être un poison, il est clair qu'il ne serait pas injuste dans ce monde d'offrir à quelqu'un de l'arsenic; mais, ce qui demeure toujours indépendant des lois de l'univers extérieur et des décrets libres d'un Dieu, c'est notre bonne volonté, c'est notre moralité, par cette raison même qu'elle est posée comme libre.

III. *La véracité divine, critérium suprême de la vérité.* — Nous venons de voir que Dieu, selon Descartes, fait la vérité en la voulant. Mais ne peut-on exprimer la même idée en disant : — Dieu est une vérité qui éternellement se veut et se manifeste elle-même, par conséquent une éternelle véracité ; car être véridique, c'est vouloir la vérité et la manifester ? — Aussi Descartes est-il amené par le mouvement de sa propre doctrine à considérer la véracité comme un des plus importants attributs de Dieu. C'est, dans la théologie, le pendant de sa théorie psychologique du jugement. Nous-mêmes, par notre volonté, nous relions les idées de notre intelligence et y introduisons le vrai ou le faux, selon que nous exprimons plus ou moins véridiquement notre sentiment d'évidence ou de non-évidence; nous aussi, dans une certaine mesure, nous faisons la vérité, et on pourrait dire que toute

« son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous « apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute « pure. » (Lettre 48, p. 147.)

la méthode cartésienne se réduit en définitive à être sincère ou véridique. Dieu, lui, fait absolument la vérité en la voulant, selon Descartes, et on peut l'appeler la véracité absolue.

Arrivé à ce point, Descartes s'imagine être en possession d'un fondement suprême de certitude qui jusqu'alors lui avait échappé. L'évidence, en effet, n'est que le signe d'une certitude tout humaine et relative à nous : en d'autres termes, c'est le critérium de la conviction intérieure ; mais on peut toujours se demander si cette conviction, si cette évidence, répondent aux choses telles qu'elles sont et non pas seulement telles qu'elles nous apparaissent. Selon Descartes, la seule raison que nous aurions de croire que notre pensée est conforme aux choses et que l'évidence intérieure répond à la réalité extérieure, ce serait notre idée d'un principe absolu qui produit tout ensemble les lois de la pensée et les lois de l'être, et qui, voulant éternellement la vérité, la manifestant éternellement par la création, est éternellement véridique. Notre vérité, pourrait-on dire d'après cette doctrine, c'est notre véracité ; la vérité absolue, c'est la véracité absolue, c'est-à-dire l'absolue volonté du vrai (1).

IV. *Création continuée et Providence*. — Nos perceptions passives, lorsque nous les traduisons véridiquement dans nos jugements, ne sauraient nous tromper, parce que, selon Descartes, l'auteur suprême des choses et des perceptions qui y répondent a dû mettre l'harmonie entre la pensée et l'être. Ainsi, s'il fallait admettre le paradoxe cartésien, la seule raison métaphysique que nous aurions de croire à la réalité du monde extérieur, auquel nous croyons d'ailleurs instinctivement sur la foi de nos sensations physiques, ce serait l'idée de la véracité divine.

Le monde qui nous révèle nos perceptions est imparfait ; il a donc été créé, dit Descartes, par Dieu. L'acte conservateur du monde est pour lui identique avec l'acte créateur. Descartes exprime d'ailleurs assez mal son idée en appelant l'acte de la pro-

1. On a vu avec raison dans cette théorie, au point de vue logique, un cercle vicieux : l'évidence prouvée par la véracité divine, et la véracité divine prouvée par l'évidence ; en d'autres termes, le premier critérium prouvé par le second et le second par le premier. — Cependant il faut remarquer au point de vue métaphysique, comme circonstance atténuante pour Descartes, que le premier critérium est celui de la certitude subjective, et le second celui de la certitude objective : le second, à en croire Descartes, n'empêche pas le premier, dont il est, selon lui, le complément nécessaire.

vidence une *création continuée,* comme si, à chaque instant, son Dieu créait de nouveau l'univers. Cette expression ferait croire à une série d'actes créateurs, tandis que Descartes veut dire qu'il n'en doit exister qu'un seul, et que cet acte, en définitive, ne s'accomplit point dans le temps, mais dans l'éternité.

IV. — LE MONDE ET SES LOIS.

I. L'idée de la véracité divine nous a assurés, selon Descartes, qu'il existe réellement une matière répondant à nos sensations; reste à savoir ce qu'elle est. — Pour le déterminer, Descartes se croit autorisé à écarter de l'idée de matière tout ce qui est un mode de la pensée, tout ce qui ne peut être conçu indépendamment de nous-mêmes, comme la couleur, la saveur, les sons, etc. Que restera-t-il en dernière analyse ? — A vrai dire; il ne devrait rien rester, mais Descartes s'imagine qu'il reste l'étendue, et les relations variables qui peuvent être établies dans l'étendue, c'est-à-dire le mouvement. Nous avons vu que l'essence de l'âme est la pensée ou conscience, *res cogitans ;* l'essence de la matière, d'après ce raisonnement peu légitime, est l'étendue, *res extensa.* Il est vrai que Descartes attribue à l'étendue le mouvement (qui suppose réellement autre chose, l'action), et par là il sauve sa doctrine de ses fausses conséquences. Il aboutit même à une conclusion capitale : c'est que toutes les propriétés de la matière doivent s'expliquer par la figure et le mouvement. En dehors du moi et de tous les êtres pensants ou agissants, il n'y a rien dans l'univers que des relations géométriques ou mécaniques qui peuvent être soumises au calcul. De là le mot de Descartes : — Donnez-moi l'étendue et le mouvement, je construirai le monde.

Cette réduction, mal justifiée en ses principes, des phénomènes matériels à la mécanique universelle ou, mieux encore, à la *mathématique universelle,* n'en est pas moins une des plus grandes conceptions de Descartes, et les sciences modernes la confirment de plus en plus. Seulement, comme le montrera Leibnitz, cette idée exprime la moitié du réel, non le tout. Descartes n'a vu que le dehors de la matière et les phénomènes de surface, qui sont d'ailleurs l'unique objet des sciences physiques ; mais le dedans et le fond de la matière, qui est l'objet de la métaphysique, ne sauraient se ramener à l'étendue ni même au mouvement, pures abstractions, pures relations des choses entre elles. Le méca-

nisme est le dehors des choses ; l'activité, la sensation, la pensée sont le dedans.

Du reste, comme la physique proprement dite n'a pas à s'occuper de l'essence des corps, comme elle se borne à l'étude des phénomènes et des lois, on peut dire que la physique de Descartes est irréprochable en son fondement : Descartes a banni pour jamais de cette science les qualités occultes, formes substantielles et « vertus » de toutes sortes : il a fait du monde purement matériel, du monde des formes, un vaste théorème de mathématique.

II. La méthode de Descartes en physique est la déduction, complétée et vérifiée par l'expérimentation. Descartes s'efforce de repenser les choses comme il croit que Dieu même les pense, et c'est des perfections divines qu'il prétend déduire les lois primitives de l'univers.

Nous comprenons tous, dit Descartes, sans nous rendre toujours bien compte de notre idée, que la volonté absolue d'où dérivent les choses est immuable ; or l'affirmation de l'immutabilité du principe suprême serait, selon Descartes, la vraie raison de cette loi fondamentale d'où toutes les lois physiques dérivent : « Chaque chose demeure en l'état où elle est, tant que rien ne vient la changer. » — C'est le principe de causalité, dont l'inertie de la matière est une simple conséquence, et que Descartes rattache, comme on le voit, à une spéculation transcendante des plus problématiques.

De cette première loi dérivent, selon Descartes, les deux suivantes : 1° « La même quantité de mouvement se conserve toujours dans le monde (1), et ce qui se perd d'un côté se retrouve de l'autre ; » car, s'il naissait un mouvement tout à fait nouveau, ce serait une vraie création, qui supposerait un nouvel acte miraculeux d'une puissance créatrice.

2° « Tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite. » La ligne droite est en effet la plus simple de toutes, et les lois les plus simples sont les plus conformes à l'immutabilité du premier principe. Descartes aurait pu dire lui-même plus simplement qu'il n'y a aucune cause pour que le mouvement commencé s'arrête ou dévie soit à droite soit à gauche.

Ces trois lois, déduites par Descartes de principes contestables,

1. Il faut dire : la même quantité de force motrice se conserve toujours.

mais vraies en elles-mêmes et confirmées par la science moderne, renferment en germe et *à priori* toutes les lois du mouvement : ce sont les postulats nécessaires de la mécanique; l'expérience les suppose et les vérifie, elle ne les fournit pas.

Puisque le matériel, selon Descartes, c'est l'étendu, et que nous concevons l'espace comme infini, le monde matériel est lui-même infini en extension. De plus, l'étendue étant partout, la matière est aussi partout, et le vide est une absurdité. Enfin, l'étendue étant divisible à l'infini, la matière est aussi indéfiniment divisible, et les atomes sont une chimère de l'imagination.

Dans cet espace plein, le mouvement ne peut avoir lieu qu'à une condition : il faut, quand une partie de la matière se meut, qu'une autre partie prenne immédiatement sa place, qui ne saurait demeurer vide. Or, le mouvement qui permet une telle vicissitude est le mouvement curviligne. La combinaison ordinaire des mouvements est donc analogue aux ondulations ou tourbillons de l'eau ou de l'air. Tout mouvement réel, dans l'univers, est une ondulation, un tourbillon, un mouvement circulaire.

La matière une fois mise en mouvement, le monde actuel devait se produire. Peu importe la disposition que l'on suppose au commencement des choses et qu'on prend pour point de départ ; par une succession mécanique d'états et de formes, le monde, quel qu'il fût d'abord, serait devenu ce qu'il est (*Principes*, III, 47). Le dieu de Descartes, devenu ici bien inutile, n'a donc servi qu'à donner l'impulsion primitive.

La pesanteur est un phénomène tout mécanique produit par les tourbillons ou ondulations de l'éther et de la matière subtile. Descartes n'a pas su trouver la vraie loi qui préside aux mouvements mutuels de gravitation entre les corps ; mais il a préparé la voie à Newton en réduisant l'astronomie à ce que Laplace devait appeler la *mécanique céleste*. En outre, l'hypothèse newtonienne de l'*attraction à distance* est une mauvaise métaphore et laisse croire à une vertu occulte qui rappelle le moyen âge ; aussi la science moderne est-elle revenue à l'hypothèse de Descartes sur les ondulations ou vibrations rhythmiques et circulaires, que Newton lui-même admettait en réalité.

Comme la pesanteur, la chaleur et la lumière se réduisent à des mouvements. « C'est le mouvement seul qui, selon les différents effets qu'il produit, s'appelle tantôt chaleur et tantôt lumière. » Descartes est donc le premier inventeur de ce qu'on appelle aujourd'hui la *théorie mécanique de la chaleur*.

Mais les corps organisés ne supposent-ils point un principe nouveau différent du pur mécanisme ? — Nullement ; l'organisation n'est, selon la vue profonde de Descartes, qu'un mécanisme plus compliqué, et la physiologie, qu'une physique plus complexe. En conséquence, Descartes admet les générations spontanées par voie de combinaison purement mécanique. La production du corps humain lui-même s'explique par les lois du mécanisme universel et par des transformations de la matière. « Quelqu'un « dira avec dédain, » s'objecte-t-il à lui-même, « qu'il est ridi- « cule d'attribuer un phénomène aussi important que la formation « de l'homme à de si petites causes. — Mais quelles plus grandes « causes faut-il donc que les lois éternelles de la nature ? Veut-on « l'intervention immédiate d'une intelligence ? De quelle intelli- « gence ? De Dieu lui-même ? Pourquoi donc naît-il des monstres ? »

Enfin, sa doctrine de l'universel mécanisme lui fait pressentir la théorie de Darwin sur la sélection naturelle, selon laquelle les organismes mal conformés et stériles disparaissent, tandis que les organismes féconds subsistent seuls avec leurs espèces en apparence immuables. « Il n'est pas étonnant, dit-il, que presque tous « les animaux engendrent ; car ceux qui ne peuvent engendrer, « à leur tour ne sont plus engendrés, et dès lors ils ne se retrou- « vent plus dans le monde (1). » En conséquence, les espèces fécondes subsistent seules à la fin, mais il ne faut pas croire pour cela qu'elles aient été les seules productions de la nature.

III. D'après les principes qui précèdent, que sont les animaux, si on les regarde au point de vue de l'organisation ? — De simples machines, de simples automates.

Notre corps, comme celui des animaux, est aussi une machine; notre pensée seule nous révèle à nous-mêmes un principe supérieur au mécanisme. Chez les animaux, un principe analogue existe-t-il ? — On ne peut démontrer, selon Descartes, ni le pour ni le contre ; mais Descartes croit qu'on peut se dispenser d'attribuer une âme aux animaux et que des machines sont capables d'accomplir tout ce qu'ils accomplissent. — Opinion paradoxale, peu en accord avec l'esprit général du système et avec l'harmonie qui devrait y subsister partout entre l'étendue et la pensée.

IV. Descartes reconnaît en nous, qui sommes tout à la fois machine et esprit, l'union et l'accord constant de l'étendue et de la pensée ; mais comment l'esprit meut-il la machine, et récipro

1. *Le Monde*, vol, IV, 263. Vol. XI, p. 404. Inédits de Desc., *Partes similares*.

quement ? — Descartes, ayant eu le tort d'admettre dans l'homme deux substances, séparées par un abîme infranchissable, est logiquement amené à nier la possibilité d'une action mutuelle entre ces deux substances d'ailleurs inintelligibles. L'âme, dit-il, ne saurait créer dans le mécanisme corporel un mouvement nouveau ; elle ne peut que changer de direction le mouvement préexistant (comme si le changement même de direction ne supposait pas encore une création de mouvement). « C'est Dieu qui a disposé « toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels « ou tels objets se présentassent à nos sens en tel ou tel temps ; « à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose (1). » Cette doctrine bizarre est le germe des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie*.

V. L'univers a été ramené par Descartes à une vaste déduction où tout s'explique par une série de principes et de conséquences, de causes et d'effets ; mais cette série, prise en sens inverse, peut-elle être considérée comme une longue suite de moyens et de fins, aboutissant à une fin suprême que Dieu se serait proposée volontairement dans la création ?

Descartes admet l'existence de cette fin suprême ; mais il croit que nous ne pouvons la connaître, parce que la volonté absolument libre de Dieu nous est impénétrable. « Nous ne devons pas « tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait « voulu faire part de ses conseils. » A l'époque de Descartes, on avait abusé de la considération des causes finales dans la science de la nature. En premier lieu, les théologiens avaient fait de l'homme la fin de la création, comme de la terre le centre du monde ; en second lieu, on se dispensait de chercher les lois et conditions mécaniques des choses en invoquant des fins particulières que Dieu se serait proposées. Descartes rejette avec raison ce double vice de méthode. D'abord, « il n'est pas vraisemblable « que Dieu n'ait eu d'autre fin que nous-mêmes en créant le « monde. En effet, que de choses sont maintenant dans le monde, « ou y ont été autrefois et ont cessé d'être, sans qu'aucun homme « les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles aient jamais été « d'aucun usage pour l'humanité ! On ne peut donc appuyer des « raisonnements de physique sur cette opinion. » « C'est une chose « puérile et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la « façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâ- « tissant le monde que celle d'être loué par les hommes ; et qu'il

1. Lettre à Elisabeth. Ed. Garnier, III. 210.

« n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la « terre, à autre dessein que d'éclairer l'homme, qui n'en occupe « qu'une petite partie. »

Quant aux fins secondaires et particulières prêtées à Dieu par certains physiciens, Descartes les rejette même de la physiologie. « De cet usage admirable de chaque partie dans les plantes et dans les animaux il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites, et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage; mais non pas de deviner pour quelle *fin* il a créé *chaque chose*... En physique, où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, cela serait inepte (1). » Le mécanisme des choses révèle donc une cause efficiente et intelligente, mais non pas une cause finale particulière que Dieu aurait eu en vue.

Descartes aurait dû faire une restriction en faveur de la finalité dans la morale : car nos devoirs particuliers reposent sur les fins que nous posons nous-mêmes à notre intelligence, à notre sensibilité, à notre corps, etc. Dans la physique même, s'il est absurde de faire intervenir un Dieu qui impose des fins du dehors par une action transcendante et surnaturelle, il n'est pas absurde de croire que les êtres vivants ont le pressentiment de leur fin immanente et naturelle, et qu'ils s'y adaptent par une intelligence plus ou moins consciente.

Descartes a du reste reconnu lui-même que les causes finales devaient avoir leur unique refuge dans la science des mœurs; mais il n'a point approfondi cette idée, et en général il s'est trop peu occupé des études morales, qu'il considérait cependant comme le but suprême de la philosophie. De cette « morale de provision », adoptée par lui parce qu'il ne pouvait suspendre ses actions comme sa pensée, il n'est point passé à la morale définitive ; il s'est contenté d'en montrer le principe dans la notion de « bonne volonté ». En Dieu il admet la liberté, et de même chez l'homme ; mais l'idée complémentaire de l'amour, fondement de la moralité proprement dite, ne lui apparaît point clairement. Il en résulte que cette région idéale de liberté, élevée par Descartes au-dessus des régions intellectuelles et matérielles demeure comme couverte de nuages. D'une part on n'aperçoit pas bien le passage de la sphère intellectuelle à la sphère volontaire; d'autre part, une solution de continuité analogue existe entre le domaine physique de l'étendue et le domaine intellectuel de la pensée : aucun lien ne les rat-

1. *Principes*, I, 28. *Principes*, III, 1, 2, 3. Lettres, VIII, 290. Rép. à Gassendi, II, 200. (Cousin.)

tache, sinon l'action de cette volonté absolue et divine dont Descartes nous a donné une démonstration insuffisante et dont il se sert comme d'un *Deus ex machina*. De ces défauts du cartésianisme sortiront ceux du spinozisme : pour ramener à l'unité les trois philosophies superposées par Descartes, — philosophie mécaniste de la matière, philosophie idéaliste de la pensée, philosophie incomplétement morale de la volonté, — Spinoza ramènera d'abord l'étendue et la pensée à deux modes harmoniques d'un même principe ; puis il confondra ce principe avec la puissance absolue placée par Descartes au sommet des choses, et, retranchant à cette puissance toute moralité, il l'identifiera enfin elle-même avec la nécessité absolue. Dès lors, toute liberté vraie et tout principe vraiment moral ayant disparu, le cartésianisme sera réduit à un panthéisme théologique et logique.

Ainsi, en résumé, Descartes a bien vu les trois grands ordres de choses dont la philosophie doit montrer l'unité; mais il n'a développé avec étendue que la théorie de la matière et la théorie de la pensée ; quant à la théorie de la volonté, il n'en a posé que les principes tout métaphysiques et encore trop mélangés de théologie. En outre, il a laissé des vides entre les trois domaines de sa philosophie, où ont encore trop de place les entités, les substances, les abstractions réalisées, les conceptions transcendantes et invérifiables. Par les vérités positives de sa doctrine, il a préparé les doctrines plus complètes qui devaient agrandir et unir les diverses assises de l'édifice ; mais, par les lacunes de son système, il a provoqué aussi des systèmes plus incomplets que le sien, qui, supprimant la partie supérieure réservée à la volonté, se sont contentés de la matière et de la pensée abstraite, pour ramener ensuite ces deux principes à un seul en niant toute liberté morale, même comme but idéal proposé au progrès de notre volonté. La partie caduque de l'édifice élevé par Descartes est sa psychologie trop *abstraite,* trop dédaigneuse de l'expérience, et sa théologie encore empreinte de l'esprit du moyen âge, où il essaie en vain de démontrer géométriquement, par un jeu d'abstractions scolastiques, des existences transcendantes et inaccessibles ; la partie durable de son système est sa logique, pleine de vues neuves sur la méthode des sciences, et sa cosmologie mécaniste, où respire l'esprit scientifique des modernes.

Voir dans nos *Extraits des Philosophes* : DESCARTES, I. Entendement et volonté, 192. II. Spiritualité du moi, 193. III. Preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'imperfection de notre existence, 194, etc.

CHAPITRE TROISIÈME

Les cartésiens français.

I. — PASCAL.

Pascal admet trois « ordres » de choses : la matière, la pensée, la charité. I. *L'ordre de la matière.* — Comment Pascal insiste sur l'idée de l'infinité. Infinie grandeur du monde ; infinie petitesse de ses éléments. Que cette infinité rend impossible une science véritable des choses ; caractère relatif de notre science, qui n'atteint que le milieu sans pouvoir toucher aux extrêmes. — II. *L'ordre de la pensée.* — L'univers matériel n'est rien en présence de la pensée. Tous les corps ensemble ne valent pas le moindre des esprits. — Pourtant la pensée même n'est pas le principe absolu. Contradictions de la pensée avec elle-même. Scepticisme de Pascal relativement aux choses purement intellectuelles et rationnelles. — III. *L'ordre de la charité.* — C'est la charité qui est le principe absolu. Idée que Pascal s'en fait. Il n'admet qu'une charité surnaturelle et mystique qui se confond avec la grâce janséniste. Ni morale naturelle, ni droit naturel. Notre volonté n'est pas vraiment libre; notre moi n'est pas vraiment aimable. Dieu lui-même semble moins aimable que terrible. Argument tiré de la crainte et de l'intérêt en faveur de l'existence de Dieu. — Grandeur et insuffisance des doctrines de Pascal.

II. — BOSSUET ET FÉNELON.

Bossuet et Fénelon admettent et développent les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. — Absence d'originalité philosophique.

III. — MALEBRANCHE.

I. *Théorie de la connaissance et des idées. Vision en Dieu.* — Malebranche pose en principe l'identité de l'intelligible et du réel, de la pensée et de l'être, par cette raison que le néant n'est point intelligible. — Ce que la pensée saisit, c'est l'être intelligible de chaque chose, par conséquent son *idée* au sens platonicien. Nous voyons les choses dans leurs idées. Comme les idées sont en Dieu, nous voyons toutes choses en Dieu. — Quant à Dieu même, nous le voyons immédiatement, non plus dans son idée, mais dans son être. De là une preuve de l'existence de Dieu « par simple vue » : — « Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. » — II. *Théorie de l'activité.* — Dieu, seul véritable objet de la connaissance, est aussi la seule activité véritable, la seule cause. — Tendance au panthéisme. — III. *Théorie de la providence.* — Dieu agit en vue de l'ordre universel par des voies générales, et sacrifie les parties à l'ensemble. — Optimisme systématique de Malebranche. Son Dieu est l'éternel logicien et l'éternel artiste. — Morale de Malebranche : Se conformer à l'ordre universel et aux degrés de perfection que les choses renferment. — Conclusion. Insuffisance et inconséquence des doctrines de Malebranche.

I. — PASCAL.

Descartes, par sa doctrine de la liberté comme fond de l'existence, ouvrait à la pensée l'horizon du monde moral, mais il le refermait aussitôt ; c'était trop ou trop peu pour donner satisfaction à l'esprit. C'est ce que Pascal ne tarda pas à sentir.

Dans sa jeunesse, Pascal avait été, comme Descartes, passionné pour les études mathématiques et physiques ; comme Descartes aussi, il avait profondément conscience de la grandeur qui réside en la pensée ; enfin, il se montrait encore cartésien par l'abîme qu'il plaçait plus ou moins arbitrairement entre ces deux mondes de l'étendue matérielle et de la pensée spirituelle, au-dessus desquels il finit par élever un « troisième ordre de choses », seul vraiment divin à ses yeux.

La notion que Pascal ajouta de bonne heure à la physique cartésienne, ou plutôt qu'il compléta et étendit à toutes les parties du système, fut celle de l'infini. Déjà Descartes, comme Bruno, avait admis l'infinité du monde ; seulement, ce mot d'infini lui paraissait convenir surtout à Dieu, comme exprimant une perfection sans bornes, et il réservait le nom d'indéfini à ce qui est illimité sous le rapport de la quantité, non de la perfection (1). Pascal, prenant l'infini au sens rigoureux des mathématiques, conçoit avec Bruno le monde matériel comme une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Cette infinité du monde n'est pas seulement une infinité dans la grandeur, c'est aussi une infinité dans la petitesse. Bien plus, le même objet, suivant le terme de comparaison, est tout ensemble infiniment grand et infiniment petit. Qu'est-ce donc, au point de vue matériel, que l'homme dans la nature ? « Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant ; un milieu entre rien et tout. »

L'infinité entraîne, selon Pascal, l'incompréhensibilité. Ce monde, dont Descartes croyait comprendre les principes, est réellement incompréhensible en ses principes autant que dans ses fins ; car le principe est à l'infini, et la fin est aussi l'infini.

1. « Notre esprit ne peut concevoir, disait Descartes, que le monde ait des bornes, et par cette raison nous l'appelons indéfini ou indéterminé. Et si nous n'osons l'appeler infini, c'est que nous concevons Dieu plus grand sous le rapport de la perfection, sinon sous celui de l'étendue, puisqu'il n'y a pas en lui d'étendue proprement dite. » (Lettre à Morus, I, 69.)

Notre science ne roule donc que sur le « *milieu* » des choses, avec un abîme d'ignorance devant elle et un autre abîme d'ignorance derrière elle (1). Notre science de la nature est toute de relations, et Descartes avait tort de prétendre à reconstruire le monde tel qu'il est. Pascal ne se demande point si l'infini de quantité lui-même ne peut pas entrer comme élément dans le calcul mathématique (ainsi que le montrera Leibnitz), et si d'ailleurs une science même relative n'est pas suffisante dans la physique ; ne voulant point se contenter à moitié, il se décourage, et dédaigne à la fin cette étude de la nature pour laquelle était passionnée sa jeunesse.

C'est que le monde de la matière, infiniment grand par lui-même, devient infiniment petit quand on le compare à celui de la pensée. Devant ce monde supérieur, l'univers visible s'anéantit. Descartes lui-même ne nous a-t-il pas enseigné qu'une seule chose est certaine, la pensée, qu'une seule chose se saisit elle-même en une conscience immédiate, la pensée, et que tout le reste, pour arriver à une existence vraie, doit entrer dans la pensée et se soumettre à ses lois ? Or, nous sommes pensée, et c'est là le *moi* véritable. Dès lors, nous qui étions tout à l'heure perdus comme un infiniment petit dans l'océan du monde matériel, nous redevenons infiniment grands par la pensée : cet univers qui nous écrasait, nous l'écrasons à notre tour (2).

Ainsi reparaissent d'abord, dans la doctrine de Pascal, les deux premières régions de la philosophie cartésienne : la matière et la pensée. La matière, infiniment grande par l'étendue, a été réduite à l'infiniment petit devant la pensée ; la pensée, à son tour,

1. « Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable ; également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti. Que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses, dans un désespoir éternel de ne connaître ni leur principe, ni leur fin ?... Manque d'avoir contemplé ces infinis, les hommes se sont portés témérairement à la recherche de la nature, comme s'ils avaient quelque proportion avec elle !... C'est ce qui a donné lieu à ces titres si ordinaires : *Des principes des choses ; Des principes de la philosophie* [c'est le livre de Descartes], et aux semblables, aussi fastueux en effet, quoique non en apparence, que cet autre qui crève les yeux : *De omni scibili.* » (*Pensées*, I.)

2. « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant... Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. — Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. » (*Pensées*, I, 6.)

ne sera-t-elle pas réduite à l'infiniment petit devant un principe supérieur ?

Ce principe, que Pascal élèvera au-dessus des deux autres, Descartes nous l'avait déjà fait entrevoir : c'est la volonté, en qui seule pourrait résider une infinité véritable, parce que seule elle est indépendante, parce que seule elle est libre. Pascal, ici, suit encore Descartes, mais il ne passe d'un ordre de choses à un autre qu'après avoir anéanti l'ordre inférieur devant le supérieur, changeant ainsi, à mesure qu'il monte, sa première admiration en mépris.

Cette pensée de l'homme qui dépasse de l'infini la matière, comme elle est petite et misérable en elle-même, par les bornes et les contradictions que, selon Pascal, elle rencontre en son sein ! « La dernière démarche de la raison, c'est de connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va pas jusqu'à connaître cela (1). »

Pascal accumule ensuite tous les raisonnements dirigés par les sceptiques contre la raison même : il avait opposé la pensée à la matière, il oppose maintenant la pensée à la pensée. Mais son scepticisme, quelque exagéré qu'il soit, n'est cependant qu'un scepticisme provisoire, qui a pour but le mysticisme final.

Le principal argument de Pascal contre la raison est emprunté à Descartes lui-même : c'est qu'en définitive notre seul critérium de vérité est notre sentiment intérieur d'évidence : or, « ce senti- « ment naturel n'est pas une preuve convaincante de la vérité. » « Qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller « n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier ? » « La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dog- « matiques (2). » Descartes nous a bien proposé un autre critérium, la véracité divine, unité suprême de la vérité et de la volonté en Dieu, et ce serait là en effet, selon Pascal, notre vrai motif de croire ; mais précisément ce ne peut être encore qu'une croyance, non une science. Pascal essaie d'éviter le cercle où s'enfermait Descartes : il n'admet pas que nous puissions, au sens propre du mot, *savoir* si Dieu existe, ni que nous puissions embrasser Dieu dans aucun raisonnement. La preuve des causes finales, dit-il avec raison, n'est une preuve que pour ceux qui sont déjà convaincus, et c'est d'ailleurs ce que Descartes lui-même avait fait voir : « La nature montre Dieu, dit Pascal; mais en « même temps elle le cache. » « Nous en voyons trop pour dou-

1. XIII, 1.
2. VIII, 1.

« ter, trop peu pour croire. » Quant aux preuves métaphysiques, « elles sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si im- « pliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quel- « ques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette « démonstration ; mais une heure après, ils craignent de s'être « trompés (1). » Comment donc affirmer Dieu, dont nous n'avons aucune science certaine? Descartes a montré que toute affirmation, en définitive, est volontaire; il faut donc dire que celui qui affirme Dieu le fait par un acte de volonté, et comme une affirmation volontaire est une croyance, Dieu n'est en définitive qu'un objet de croyance religieuse. « S'il y a un Dieu, il est infiniment « incompréhensible, puisque n'ayant ni parties ni bornes, il n'a « nul rapport à nous. Nous sommes donc incapables de connaître « ni ce qu'il est, ni s'il est (2). »

La raison étant ainsi réduite, selon Pascal, à un doute invincible sur le premier principe de toute existence, qui est aussi le premier principe de toute pensée et de toute certitude, faudra-t-il s'en tenir là et, comme les Pyrrhoniens, s'abstenir de toute affirmation ? — Non, prétend Pascal, l'abstention est impossible. S'il ne s'agissait que de spéculation pure, on pourrait ne prendre aucun parti ; mais nous sommes faits pour agir : la pratique nous oblige donc à un choix, et la morale ne peut, comme la métaphysique, demeurer en suspens. Pascal ne se contente plus, comme Descartes, d'une morale provisoire : il veut une morale définitive ; cette science des mœurs que Descartes avait trop négligée, il en comprend toute l'importance : « La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale en « temps d'affliction; mais la science des mœurs me consolera « toujours de l'ignorance des choses extérieures (3). »

Selon Pascal, la morale est tout entière dans la charité. Après en avoir appelé de la nature à la raison, il faut en appeler de la raison à la charité. Voilà ce « troisième ordre » où nous pourrons enfin trouver le repos ; ce sont les choses du cœur et du sentiment, les choses de l'amour, c'est-à-dire en définitive de la volonté. Déjà Descartes nous avait fait entrevoir dans la volonté la région de l'absolu véritable et du véritable infini : selon Pascal, cette région n'est pas moins supérieure à celle de la pensée logique

1. X, 2.
2. X, 1.
3. I, 193.

que la pensée à la matière ; son dernier mot, qui nous révèle le but et le plan de tout son livre, est dans les sublimes pages que la charité lui inspire.

« La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité...

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connait tout cela, et soi ; et les corps, rien. Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble, on n'en saurait faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible, et d'un autre ordre... » (XVII, 1.)

Maintenant, quelle est l'essence de cette charité devant laquelle Pascal prétend anéantir la pensée, comme il avait déjà voulu anéantir devant la pensée même l'univers matériel ? — C'est ici que sa doctrine, après s'être approchée des conceptions de la philosophie la plus moderne, va revenir au mysticisme du moyen âge. Au fond de cette charité où il voit avec raison le plus haut des principes, il n'aperçoit pas une liberté vraiment digne de ce nom. Sans doute il a soin d'attribuer la liberté infinie à son Dieu, et il prétend aussi laisser la liberté à l'homme ; mais quelle liberté ! Avec Augustin et les jansénistes, Pascal considère la liberté humaine comme tellement diminuée, corrompue, asservie par le péché originel et par la prédestination éternelle, qu'elle est plutôt une liberté de nom que de fait. Dès lors, l'amour ou la charité dépendent-ils vraiment de nous et de notre volonté personnelle ? Nullement : c'est Dieu qui fait tout en nous par sa grâce : il est libre, lui seul, d'une liberté gratuite et arbitraire; nous, nous sommes ce qu'il nous fait, et nous ne l'aimons que si lui-même se fait aimer de nous. Le moyen qu'il emploie pour cela est un moyen de séduction et d'attrait : le plaisir (1).

Ainsi, au moment même où Pascal allait, ce semble, fonder la morale du désintéressement et du véritable amour, il retombe, en méconnaissant notre indépendance naturelle et personnelle, dans une morale de plaisir et d'intérêt.

Son principe, tout épicurien, c'est que « l'homme est né pour « le plaisir ; il le sent, il n'en faut point d'autre preuve. » « On « ne quitte les plaisirs que pour d'autres plus grands (2). » « La

1. *Pensées*, I, 110, 47.
2. *Ibid.*

« volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus (1). » Au reste, Pascal n'entend pas seulement par plaisir la sensation physique, mais encore et surtout l'attrait spirituel. Il n'en fait pas moins de l'amour une attraction fatale, un sentiment victorieux de délectation où la volonté n'a guère de place. Aussi, quand il recherche les causes les plus intimes de l'affection qu'une personne peut avoir pour une autre, il revient à l'idéalisme abstrait de Platon, et ne voit pas que le véritable objet de l'amour est la volonté que nous attribuons à la personne même. « Un homme « qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par « là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non; car il ne « pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime une per- « sonne à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non ; car la petite vérole, « qui ôtera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera « plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, « m'aime-t-on, moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me « perdre, moi. » Jusqu'ici, Pascal est dans le vrai ; mais aussitôt, par un évident oubli de la volonté : « Où est donc ce Moi », demande-t-il, « s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? Et comment « aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont « point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? Car, ai- « merait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, « et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait « injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des « qualités (2). » Pascal laisse de côté la personne même, qui ne réside ni dans une substance abstraite ni dans des qualités abstraites, mais dans la vivante volonté qui, aspirant à devenir libre, est seule digne d'être aimée et capable d'aimer, seule aimante et aimable (3).

D'après cette doctrine de Pascal, notre amour pour les autres hommes ne pourrait plus être au fond que l'amour de Dieu, auquel toutes les qualités des hommes sont empruntées, « car on n'aime personne que pour des qualités empruntées » ; et l'amour même de Dieu n'est qu'une grâce surnaturelle qui nous arrive d'en haut sans être notre œuvre. Voilà pourquoi Pascal refuse d'admettre aucune charité naturelle, provenant de nous; la charité se confond pour lui avec la grâce des théologiens : elle est, dit-il expressément, « surnaturelle ».

1. *Provinciales*, XVIII, 401.
2. V, 17.
3. Voir notre livre sur la *Liberté et le déterminisme*.

La croyance en Dieu, simple résultat de l'amour, ne peut plus être à son tour, selon Pascal, qu'une croyance toute surnaturelle, une révélation et une *foi* mystique. Cette foi, c'est Dieu qui l'inspire, quand il lui convient, par le plaisir ou attrait passif. En un mot, comme le soutenaient les jansénistes, tout ce que nous pouvons faire par nos propres forces, ce n'est point d'*aimer*, mais de *craindre*.

Pascal est amené ainsi à placer le fondement rationnel de la foi dans l'intérêt ; l'intérêt devient la seule raison naturelle de croire en Dieu, puisque la charité est surnaturelle (V, 1). Ainsi s'explique le fameux argument du *pari*, qui est un calcul de pur intérêt. « Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-« nous ? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos « infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette « distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagnerez-« vous ?... Il faut parier, cela n'est pas volontaire : vous êtes em-« barqué. Lequel prendrez-vous donc ? Voyons. Puisqu'il faut « choisir, voyons ce qui vous *intéresse* le moins... Pesons le gain « et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux « cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne « perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. » C'est là une application fort contestable du calcul des probabilités, par laquelle on pourrait tout aussi bien démontrer la divinité de Brahma ou de Mahomet ; cette foi par intérêt et par calcul de hasards, semblable à un coup de dé, est-elle un fondement sûr non-seulement pour la morale, mais pour une religion même ? Lisons le chapitre jusqu'à la fin. « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez « pas le chemin... Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, « et qui parient maintenant tout leur bien ; ce sont gens qui « savent ce chemin que vous voudrez suivre, et guéris d'un mal « dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont com-« mencé ; c'est en faisant tout comme s'ils croyaient (1), en pre-« nant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturel-« lement même cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais « c'est ce que je crains ? — Et pourquoi ? qu'avez-vous à perdre ? » Pascal oublie la dignité, la liberté, qui est le tout de l'homme. Que nous voilà loin de ce « mouvement de charité » qui surpassait infiniment le monde intellectuel et le monde sensible, et qui, à lui seul, était un nouvel univers ! — Il n'y a que Dieu, dit

1. Autant en font les Mahométans et les Bouddhistes.

Pascal, qui puisse produire ce mouvement. — Mais si je n'y suis moi-même pour rien, pouvez-vous dire vraiment que j'aime? Si votre univers moral n'est pas l'œuvre de ma volonté, qu'est-il encore en sa grandeur apparente, sinon un atome et un néant? Devant la vraie et libre charité, celle qui vient de moi, votre charité prétendue s'évanouit à son tour, comme s'est évanouie déjà la matière devant la pensée; et du haut de cette région idéale où j'aimerais par ma propre force, je vois votre amour passif, mêlé d'une crainte intéressée, s'anéantir.

N'ayant point admis de charité naturelle, Pascal ne pouvait admettre ni morale naturelle ni droit naturel. « On ne voit presque « rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en chan- « geant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent « toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité... Le « droit a ses époques. L'entrée de Saturne au Lion nous marque « l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière-borne! « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà... Rien, suivant « la seule raison, n'est juste de soi ; tout branle avec le temps. La « coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est « reçue (III, 1). » Comme nous n'avons plus aucune mesure de la justice que la mesure surnaturelle, qui nous dépasse, nous ne pouvons plus juger ni de la justice divine ni de la bonté divine. De là ces dures paroles qui, détruisant l'idée de Dieu comme justice et bonté infinie, détruisent en réalité la dernière raison de croire en Dieu. « Il n'y a pas si grande disproportion entre notre « justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini. Il faut que la « justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde : or, la « justice contre les réprouvés est moins énorme et doit moins cho- « quer que la miséricorde envers les élus (II, 1).» — Ainsi c'est le Dieu bon qui choque Pascal! Qu'est-ce donc alors en définitive que son Dieu, sinon une puissance qu'il ne dépend point de nous d'aimer ni même de concevoir aimable, et qui ne peut être aimée qu'en se faisant aimer elle-même fatalement, ou plutôt en se faisant craindre?

Tel est le mysticisme auquel Pascal aboutit, après avoir traversé le scepticisme; mais cette façon de croire en Dieu n'est-elle pas du scepticisme encore? Pascal a voulu rétablir dans toute sa force le troisième « ordre » entrevu par Descartes ; il ne s'est pas demandé si ces trois mondes ne seraient pas simplement les trois degrés par lesquels la réalité s'élève et se dépasse elle-même sans cesse; il a cru qu'il fallait appuyer le troisième ordre sur

les ruines des deux autres, et à la fin, faute d'avoir des fondements solides dans le monde de la nature et dans le monde de la raison, son monde de la charité s'écroule avec tout le reste. On peut appliquer à sa philosophie ses propres paroles : « Nous brûlons « du désir de trouver une assiette ferme et une dernière base cons« tante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini ; mais tout « notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes (I, 1). » Cette assiette ferme et constante pouvait-elle se rencontrer ailleurs que dans l'idéal de la liberté morale, principe de la vraie charité comme du vrai devoir et du vrai droit ? La grande âme de Pascal a bien compris que le dernier objet de la philosophie devait être l'amour universel : il n'a point su trouver en lui-même, dans la *volonté* aimante et aimable, le vrai principe de cet amour.

II. — BOSSUET ET FÉNELON.

Pascal, grâce à son génie et à l'ardeur de sa passion, avait immédiatement saisi, dans le cartésianisme, la partie la plus haute et en même temps la plus incomplétement développée : la doctrine de la volonté. Les autres cartésiens qui, comme lui, restèrent chrétiens, ne s'élevèrent point jusque-là : ils se tinrent dans la région intermédiaire d'une philosophie tout intellectuelle et d'une religion toute rationnelle. Avec plus de sagesse, ils eurent plus de médiocrité. Tels furent principalement Bossuet et Fénelon, à qui manque l'originalité philosophique, et qui, dans la théologie naturelle, s'en tinrent à la tradition de saint Thomas sans aller avec Descartes jusqu'à Duns Scot. Le dieu de Bossuet et de Fénelon n'est point une volonté supérieure à la pensée proprement dite, mais plutôt une pensée qui soumet la volonté à ses lois. C'est la raison universelle, « toujours existante et toujours entendue » ; c'est le « soleil des intelligences » décrit par Platon (2).

Bossuet et Fénelon admettent toutes les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu, en y joignant la preuve populaire par les causes finales. Ils insistent surtout sur cette idée du parfait ou de l'infini que Descartes avait représentée, avec saint Anselme comme enveloppant en elle-même l'existence. Bossuet, principalement, donne à l'argument ontologique une forme plus simple et plus éloquente tout à la fois, quoique non plus démonstrative : — « Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas ?... La perfection est-elle donc un obstacle à l'être ? Non, elle est la raison d'être. » La grande question est précisément de savoir si

dans le fond de la réalité, qui nous est inconnu, il n'y a pas contradiction entre la perfection et l'existence concrète.

Descartes n'admettait aucune intuition intellectuelle de Dieu : selon lui, l'idée de Dieu est une idée pure, non une vision. Bossuet et surtout Fénelon, s'inspirant davantage de saint Augustin, penchent pour la théorie platonicienne et mystique de l'intuition rationnelle. Enfin nous allons voir Malebranche, absorbant dans le cartésianisme les doctrines de saint Augustin et par cela même de Platon, développer la théorie d'une vision de Dieu, ou, qui plus est, d'une vision de toutes choses en Dieu, et renouveler ainsi l'idéalisme mystique.

III. — MALEBRANCHE (1).

I. Descartes, en considérant les pensées claires et évidentes comme certaines, n'avait pourtant vu là qu'un critérium de vérité intérieure, qu'il prétendait compléter par la foi à la véracité divine, principe supérieur d'harmonie entre la pensée et la réalité. Malebranche, au contraire, s'efforce d'identifier immédiatement ce qui est dans la pensée avec ce qui est dans l'être, l'intelligible avec le réel, et de montrer que la vérité intérieure ne fait qu'un avec la vérité absolue.

Pour cela, Malebranche suppose que « *le néant n'est point intelligible ou visible,* » que « *ne rien voir, c'est ne point voir, ne rien penser, c'est ne point penser.* » D'où il suivrait que « *tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessairement* ». Voilà donc la pensée tellement unie à l'être que toute pensée véritable et digne de ce nom est inséparable de l'être et, en conséquence, absolument certaine.

Cet être dont Malebranche fait l'objet immédiat de l'intelligence, ce n'est point l'existence sensible, mais l'être intelligible, l'essence universelle et immuable des choses. Par là Malebranche revient à Platon : selon lui, nous ne verrions pas les choses en elles-mêmes, mais dans leurs idées ou possibilités éternelles.

D'idées en idées, de possibilités en possibilités, on remonte enfin à un être qu'on ne peut plus concevoir comme simplement possible, puisqu'il ne dépend plus d'un être supérieur. C'est

1. Né en 1638 et mort en 1715, Malebranche était prêtre de l'Oratoire. Le traité de l'*Homme* de Descartes, tombé par hasard entre ses mains, lui révéla sa vocation. Depuis il ne fit que méditer et écrire Ses principaux ouvrages sont la *Recherche de la Vérité* (1674), les *Entretiens sur la métaphysique*, les *Méditations chrétiennes*, le *Traité de morale*.

l'être pur, l'être sans restriction, l'être infini, que Malebranche, sans justifier une telle conclusion, identifie immédiatement avec Dieu. Puisque je pense l'être infini, ajoute-t-il, et que le néant ne peut être pensé ou aperçu, l'être infini existe, et il existe tel que je l'aperçois, c'est-à-dire comme un être qui n'est plus seulement possible par un autre, mais nécessaire par soi. « On ne peut pas voir Dieu « comme simplement possible ; rien ne le comprend, rien ne « peut le représenter ; si donc on y pense, il faut qu'il soit. » C'est le dogmatisme métaphysique poussé à ses dernières limites.

En outre, puisque, s'il faut en croire Malebranche, je n'aperçois pas Dieu simplement dans sa possibilité éternelle comme j'aperçois les autres choses, mais dans son éternelle actualité, on ne doit pas dire que je vois Dieu dans son idée comme je vois les autres choses dans leurs idées : je vois Dieu en lui-même et toutes les autres choses en Dieu (1).

Voici maintenant les conséquences de cette identité entre l'idée de Dieu et Dieu même immédiatement présent. — La première conséquence, c'est qu'en définitive, nous ne voyons que Dieu, nous ne pensons que Dieu. Et en effet, pour Malebranche, l'existence des autres êtres est incertaine par cela même qu'elle n'est point directement aperçue : si nous croyons à l'existence du soleil

1. En d'autres termes, d'après Malebranche, Dieu est possible ou intelligible par soi; les autres choses ne sont intelligibles que par Dieu. Je ne pense les choses que dans leur intelligibilité ou dans leur idée ; donc je ne les pense qu'en Dieu ; et Dieu, je le pense en lui-même. Je ne vois pas Dieu dans une idée supérieure : il est l'idée des idées : il est l'être absolument intelligible et absolument réel par lui-même. « Prenez garde que Dieu ou « l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est « à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype. Il n'y a que les créatures « qui soient visibles par des idées qui les représentent avant même « qu'elles soient faites. On peut voir un cercle, une maison, un soleil, « sans qu'il y en ait ; car tout ce qui est fini se peut voir dans l'infini, qui « en renferme les idées intelligibles. Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-« même ; car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, « il faut qu'il soit. Tel être, quoique connu, peut n'exister point. On peut « nier son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut « voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être : « car l'Etre n'a point d'idée qui le représente. » (*IIe entretien sur la Métaph.*) Ainsi la théorie platonicienne des Idées, confondue avec la preuve ontologique de saint Anselme et de Descartes, aboutit à la doctrine de la *vision en Dieu.* Quand nous pensons à Dieu, selon Malebranche, c'est Dieu qui est présent sans intermédiaire à notre pensée, et quand nous voyons les autres choses, c'est en lui que nous les voyons comme en une éternelle lumière. Dieu, selon cette doctrine, n'a donc pas besoin d'être prouvé ; ce sont les autres choses qui en ont besoin. « Les preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. » (*Recherche de la Vérité*, II, 6.)

et des autres choses matérielles, c'est par foi en Dieu. Quant à notre âme, nous n'en avons qu'un sentiment confus, et notre propre existence ne se révèle clairement à nous que dans notre pensée, qui elle-même n'existe qu'en Dieu.

Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de se demander si, dans cette philosophie aventureuse, notre existence ne se confond pas avec l'existence divine? Puisque « rien de fini ne peut représenter Dieu, » puisque l'idée de Dieu est Dieu même, puisque la pensée de Dieu est la présence immédiate de Dieu, il n'y a qu'un pas à faire pour dire avec Spinosa que c'est Dieu qui pense en nous, et que, la pensée étant tout notre être, c'est Dieu qui existe en nous.

II. Malebranche est entraîné à ce panthéisme non-seulement par sa théorie de la connaissance, mais encore par sa théorie de l'activité. De même que Dieu est seul véritable objet de la connaissance, il est aussi la seule cause véritable. « Il n'y a, dit « Malebranche, qu'une seule cause qui soit vraiment cause, et « l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit « la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puis« sance aux créatures ; il n'en peut faire de véritables causes ; il « n'en peut faire des dieux. Corps, esprits, pures intelligences, « tout cela ne peut rien. » Nous ne sommes jamais causes efficientes de mouvement, mais seulement *causes occasionnelles* (1). Avons-nous du moins quelque activité intérieure, quelque liberté? — Malebranche répond par l'affirmative, mais en réalité il nous retranche toute liberté vraie. Notre volonté, dit-il, tend nécessairement au plus grand bien en général ; mais le plaisir peut la détourné à des biens particuliers : cette possibilité d'être détourner par le plaisir, Malebranche l'appelle liberté. Il faudrait y voir plutôt la plus grande des servitudes. « L'homme, ajoute Malebranche, est un pur néant par lui-même... Il ne peut sans Dieu ni penser ni se mouvoir... Dieu est l'auteur de nos pensées, de

1. La puissance active étant ainsi réservée en propre à l'être infini et absolu, les corps ne peuvent agir sur nous, ni nous-mêmes sur les corps. Voilà pourquoi, selon Malebranche, nous ne sentons pas directement l'action des corps ; voilà pourquoi nous ne voyons les corps qu'en Dieu, qui seul agit et nous modifie. Les corps sont simplement des occasions ou *causes occasionnelles* de nos impressions, dont Dieu est la seule *cause efficiente*. Quant à nous, nous n'avons point une activité qui puisse s'exercer sur les corps, et nos volontés ne sont aussi qu'une occasion de mouvement dans nos organes, que Dieu seul meut. Malebranche coupe ainsi l'homme en deux tronçons, pour les réunir ensuite artificiellement.

nos plaisirs, de nos douleurs (1). » Si Dieu peut tout et fait tout, Malebranche n'en devrait-il pas conclure qu'il est tout?

III. Ce qui a manqué surtout à Malebranche, c'est l'idée de la volonté. Son Dieu même n'est qu'une puissance intelligente et non une bonté volontaire. Comme puissance infinie, Dieu absorbe en lui toute l'activité; comme intelligence infinie, il agit en vue de l'ordre universel par des voies générales, et sacrifie, s'il le faut, la partie au tout. Le monde, selon Malebranche, est le meilleur des mondes possibles en tant que tout y est soumis à des règles et à des lois : comme Platon et les idéalistes abstraits, Malebranche ne se préoccupe que de l'unité et de cette subordination du multiple à l'unité qui constitue l'ordre. Dieu, pour donner au monde ce caractère d'unité, agit par les voies les plus simples et les plus générales, et il se soucie moins de la perfection dans son ouvrage que de la perfection dans ses voies, qui est sa propre perfection et sa propre gloire. Il est des êtres dont l'imperfection ou le malheur sont nécessaires à la simplicité des voies divines et à la symétrie du monde : « Il y a des défauts dans son ouvrage, des « monstres parmi les corps, et une infinité de pécheurs et de « damnés; c'est qu'il ne peut y avoir de défauts dans sa conduite, « c'est qu'il ne doit pas former de dessein indépendamment de ses « voies. Il a tout fait pour la beauté de l'univers et le salut des « hommes, tout ce qu'il peut faire, mais agissant comme il doit « agir, agissant pour sa gloire selon tout ce qu'il est (2). » Singulière gloire, que celle de la symétrie achetée au prix de la bonté et de la justice! Le dieu de Malebranche est un éternel géomètre et un éternel artiste : il n'est point une volonté éternellement bonne; c'est un Dieu intellectuel, non un Dieu moral.

Pourtant, Malebranche se préoccupe de la morale, et consacre un traité à cette science. Il ne voit pas qu'il a commencé par supprimer dans l'homme, avec la volonté vraie, le principe de la vraie moralité.

IV. Dans sa morale, Malebranche blâme d'abord ceux qui rejettent absolument toute considération de finalité : si la physique, dit-il, n'a pas besoin des causes finales, la morale en a besoin. Mais qu'elle sera la cause finale de notre conduite? — Malebranche répond par le terme vague et neutre de la *perfection*, qui rappelle le mot neutre et impersonnel des Grecs : τὸ ἀγαθόν. Cette

1. *Méditations chrétiennes*, I, 2, 3, 4.
2. *Entretiens métaphysiques*, VI, 7.

perfection, Malebranche ne peut la concevoir que d'une conception intellectuelle et abstraite, non morale et vivante : aussi finit-il par la résoudre dans l'ordre. Agir en vue de l'ordre universel, de l'universelle régularité, de l'universelle géométrie et de l'universelle logique, voilà le bien. Malebranche ne s'aperçoit pas que l'ordre est une abstraction qui n'a de valeur que par les éléments dont on le compose, et qu'il ne suffit pas de ranger les choses symétriquement pour produire la moralité. L'ordre est un cadre vide et purement logique : où est le fond ? où est cette « perfection » essentielle qui doit être la fin dernière des choses ? Est-ce simplement l'intelligence et la puissance, comme Malebranche le croit ? n'est-ce pas plutôt la bonté ?

Malebranche se flatte ainsi d'avoir réconcilié « l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce » : en réalité, il a tout réduit à l'ordre intellectuel. Dieu est la logique éternelle, et l'univers est la manifestation de cette logique ; mais Dieu laisse si peu de puissance et de réalité à sa manifestation qu'elle est bien près de s'absorber en lui. Malebranche, c'est Spinoza retenu à moitié chemin par la foi, Spinoza inconséquent et inconscient. Aussi sa doctrine, mélange subtil, le plus souvent chimérique, de théologie et de métaphysique, n'a-t-elle point une véritable individualité ; ce n'est ni du pur Descartes ni du pur Spinoza, et on ne saurait s'y maintenir.

Voir dans nos *Extraits des Philosophes :*

MALEBRANCHE. PASCAL. I. Les infinis. — Impossibilité de la science pour l'homme, 203. II. Les extrêmes, 203. III. Condition humaine, 204. IV. Sur les preuves de l'existence de Dieu, 204. V. La croyance en Dieu, objet d'un pari fondé sur le calcul des probabilités, 205. VI. Nous n'aimons pas l'individu, mais les qualités, 207. VII. Les trois ordres : les corps, les esprits, la charité, 207. — BOSSUET. I. *L'âme*, 208. L'amour, principe de toutes les passions, 208. La raison et les vérités éternelles, 209. II. *Dieu*, 209. Preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles, 209. Preuve de l'existence de Dieu par l'idée de la perfection, 210. La perfection et l'éternité de Dieu, 211. *L'immortalité*, 212. L'âme, ayant pour objet les vérités éternelles, participe à leur éternité, 212. — FÉNELON. I. L'idée de l'infini est la plus positive de toutes, 214. II. L'idée de l'infini est claire.—Le soleil de vérité, 215. — MALEBRANCHE, 216. I. Le monde intérieur. — De l'âme, et qu'elle est distinguée du corps, 216. II. Les idées et le monde intelligible, 219. III. Que nous pouvons voir en Dieu toutes choses, et que rien de fini ne peut le représenter. — Qu'il suffit de penser à lui pour savoir qu'il est, 220. etc.

CHAPITRE QUATRIÈME

Spinoza (1).

I. MÉTHODE DE SPINOZA. — Méthode géométrique, procédant par axiomes, définitions et démonstrations. — Cette méthode exclusivement intellectuelle exclut d'avance toute part qu'on voudrait laisser à la volonté : c'est un essai pour réduire toutes choses aux lois d'une nécessité absolue régissant à la fois l'être et la pensée.
II. SYSTÈME DE SPINOZA. — LA SUBSTANCE DIVINE. — Définitions essentielles dont dérive le système de Spinoza. — *Substance,* ce qui est en soi et est conçu par soi. *Attribut,* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. *Modes*, les affections de la substance ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose. — Que ces définitions renferment d'avance l'*Éthique* de Spinoza. — Spinoza a-t-il démontré que tout rentrât dans ses définitions. — Que la volonté

1. Baruch Spinoza naquit à Amsterdam, en 1632. Il était d'une famille de Juifs portugais. La synagogue l'excommunia pour avoir soutenu que, d'après les textes, la Bible n'enseigne ni la spiritualité de Dieu ni l'immortalité de l'âme. Chassé de sa ville natale par une tentative d'assassinat et par un exil temporaire, il entra en relation avec les chrétiens, et changea son nom en celui de Benedict Spinoza. Il menait une vie d'anachorète. Pauvre, désintéressé, sans ambition, il vécut plusieurs années à La Haye, gagnant sa vie à polir des verres pour des instruments d'optique. Il refusa l'héritage d'un de ses amis qui était riche, et la chaire de philosophie d'Heidelberg, afin de conserver sa parfaite indépendance. Atteint d'une maladie de poitrine qu'il supporta sans se plaindre, il mourut en 1677.

Le premier ouvrage de Spinoza, qui eut un grand retentissement, fut son *Traité théologico-politique.* Ce livre a préludé aux travaux de l'école allemande moderne sur l'interprétation des mythes et des symboles. Spinoza substitue au sens métaphysique de la Bible le sens moral, comme étant le seul qui fût dans la pensée des anciens Juifs; il nie l'antiquité et l'accord des traditions sur les points de dogme et d'histoire ; il considère les écrivains sacrés, et en particulier les prophètes, comme de grands esprits que l'exaltation faisait parler dans le sens de leurs propres opinions ou préjugés; il remplace la révélation surnaturelle par la révélation morale de la conscience; il représente la passion du Christ comme vraie à la lettre, la résurrection et l'ascension comme vraies spirituellement et par symboles ; enfin il explique tous les miracles par des raisons naturelles. Dans le même traité se trouve exposée la politique de Spinoza qui, comme nous le verrons, est celle de Hobbes, mais débarrassée de ses inconséquences et de ses fausses déductions. L'œuvre capitale de Spinoza est son *Ethique* ou science des mœurs « *démontrée à la manière géométrique* », par définitions, axiomes et théorèmes. Jamais on n'avait déployé une telle vigueur de génie dans l'exposition du panthéisme et du fatalisme qui en est la conséquence.

libre, à vrai dire, n'y peut être renfermée. Le système repose donc sur ce postulat qu'il n'y a point de volonté libre.

III. LA NATURE ET L'HOMME. — La nature, telle que nous la connaissons, se développe en deux séries parallèles de phénomènes ou modes : les modes de la pensée et les modes de l'étendue. Chaque pensée correspond à un mouvement, chaque mouvement correspond à une pensée : ce sont deux faces inséparables d'une même existence. — L'homme n'est pas dans la nature comme un empire dans un empire, mais comme une partie dans un tout. Le libre arbitre est inadmissible *à priori*, puisque tout découle de l'essence même de Dieu avec une nécessité absolue, et *à posteriori*, parce que le prétendu sentiment de notre liberté se réduit à l'ignorance des causes qui nous poussent. L'homme n'est donc qu'un « automate spirituel. » Ses pensées et ses passions s'expliquent géométriquement. — Théorie géométrique des passions. Principe fondamental de cette théorie : « Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être. » Cet effort, quand il a conscience de soi, s'appelle le désir. — Ce qui satisfait le désir produit la joie, « cette passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande. » Ce qui contrarie le désir produit la tristesse. Joie, tristesse et désir sont trois passions élémentaires d'où naissent toutes les autres. L'amour et la haine n'en sont que des dérivés. Caractère fatal que Spinoza attribue à tout amour. — Il reconnaît cependant que l'amour est plus grand quand l'être aimant est persuadé que l'être aimé est libre et librement bon. Spinoza reconnaît ainsi implicitement que la perfection véritable serait la bonté libre, et conséquemment que la perfection véritable n'est point celle qu'il attribue à son Dieu et à son Univers.

IV. MORALE DE SPINOZA. — La morale de Spinoza est celle du déterminisme absolu. Spinoza rejette d'abord toute considération de causes finales. La nature n'a pas de but et n'agit pas pour une fin; elle est ce qu'elle ne peut pas ne pas être. Par conséquent, la perfection et l'imperfection consistant à atteindre ou à ne pas atteindre sa fin sont des notions tout humaines, qui n'expriment rien de réel. Le bien et le mal ne marquent rien de positif dans les choses considérées en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des façons de penser. — Tout bien est relatif à nos désirs et se réduit à l'utile. L'utile est ce qui sert à nous procurer de la joie. — La morale n'est donc que la science de l'utilité véritable, la science du bonheur. — Le bonheur ne se trouve que dans le développement de la raison. La raison conçoit les choses sous l'idée de l'éternité et elle communique à la joie qui l'accompagne un caractère d'immutabilité et de durée. La raison comprend aussi la nécessité des choses, et la conscience de cette nécessité est la liberté même : s'identifier à la nécessité éternelle ou à Dieu, voilà la vertu. — Comprendre la nécessité qui fait dériver de Dieu toutes choses, c'est aimer Dieu d'un amour intellectuel. — L'amour de Dieu ne fait qu'un avec la vie éternelle. « Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. » — Cette éternité de l'âme ne doit pas être considérée comme un salaire de la vertu, mais comme identique à la vertu même. — *Politique de Spinoza.* — C'est celle de Hobbes perfectionnée. Dans l'état de nature, il n'y a pas d'autre droit que la force. La raison fait comprendre à l'homme que son plus grand intérêt est dans la société avec ses semblables. Le pacte social, fondement de la société, ne consiste pas, comme l'a cru Hobbes, dans une aliénation totale de la puissance individuelle. Cette aliénation, selon Spinoza, est impossible; l'individu ne peut pas céder le pouvoir de penser ce qui lui plaît. Là est le fondement de la liberté de penser. En outre, le pouvoir social le plus fort n'est pas le despotisme d'un seul, mais le gouvernement fondé

sur la volonté de tous ou la république. — Au reste, l'idée de la vraie liberté est absente de la politique de Spinoza comme de sa morale. — Il n'y a pour lui ni droit proprement dit ni devoir proprement dit.

I. La doctrine de Spinoza est peut-être la forme la plus parfaite à laquelle soit parvenue cette philosophie tout intellectuelle et rationaliste qui considère la pure raison comme l'essence des choses. Que serait une philosophie rigoureusement déduite des données de l'intelligence, sans l'introduction d'aucun élément emprunté à la volonté ? C'est ce que peuvent nous montrer la méthode et le système de Spinoza. Celui-ci ne voit rien que du point de vue intellectuel. Prenant le mot de *pensée*, employé par Descartes, dans un sens plus rigoureux qui en exclut l'activité volontaire, il n'aperçoit en lui-même que la pensée proprement dite et, sous la pensée, l'être universel.

II. Spinoza procède, selon la méthode géométrique dont Descartes avait déjà abusé, par axiomes, définitions et démonstrations. Trois définitions renferment d'avance toute l'*Étique :*

« J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose.

« J'entends per *attribut* ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence.

« J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est dans autre chose et est conçu par cette même chose. »

Ces trois sortes d'objets, avec les définitions correspondantes, épuisent-ils réellement, comme le croit Spinoza, tout le contenu de la conscience et ne trouve-t-on en nous rien autre chose ? — Si on l'accorde à Spinoza, on lui accorde par avance tout son système ; si on le lui refuse tout d'abord, son système ne pourra plus exprimer qu'une partie de la réalité. Or, Spinoza n'a pas démontré qu'il n'y eût point autre chose que des *modes* sentis par les sens, des *attributs* perçus par l'entendement, une *substance* conçue par la raison. Dans laquelle de ces catégories placer la volonté individuelle ? Est-ce un mode, est-ce un simple attribut, est-ce une substance en soi et par soi ? Spinoza ne peut la faire rentrer dans aucune de ces catégories, et il finit par la nier.

Une fois la volonté exclue des définitions fondamentales, Spinoza devait aboutir, comme il le fait, à n'admettre qu'une seule substance pour tous les êtres. En effet, faites abstraction des différences de modes et des différences d'attributs entre

tances, par exemple entre vous et moi, et vous ne pourrez plus distinguer ces substances l'une de l'autre : elles seront *indiscernables* pour la pensée. Pourquoi donc diriez-vous qu'il y en a deux? L'activité volontaire pourrait seule fonder une individualité distincte; s'il n'y a de liberté et d'indépendance que dans la cause première d'où tout sort, cette cause est aussi la seule substance, le seul être proprement dit.

C'est ainsi que Spinoza arrive à poser une substance unique dont tout le reste sera attribut ou mode. Cette substance, par un reste des préoccupations théologiques du moyen âge, il l'appelle Dieu.

Le Dieu de Spinoza ne saurait rien créer qui se distingue de lui substantiellement, puisqu'il ne peut exister deux substances : il est donc *cause immanente* du monde, et non *cause transitive ;* c'est-à-dire que son action est renfermée en soi, sans pouvoir passer dans un autre être. Condamné à travailler éternellement sur lui-même, il se dévore lui même éternellement, et sa fécondité apparente est une stérilité. — Pourquoi tout ce travail, pourquoi tout ce mouvement qu'il se donne, et que lui manque-t-il donc? pourrait on demander à Spinosa. Oui ou non, votre Dieu est-il parfait? — Spinoza répond qu'il est la perfection même; mais alors, il n'a pas besoin de se développer en une infinité de modes par une évolution infinie, comme s'il se cherchait sans pouvoir se trouver. Imposer à Dieu la nécessité d'une évolution, c'est imposer des conditions, des relations et des limites à un Dieu qu'on déclare pourtant absolu, inconditionnel et infini. Descartes eût rejeté ce Fatum élevé au-dessus d'un Dieu parfait, et il eût nié que la *nécessité* exprime notre idéal de la *divinité*.

III. Le Dieu de Spinoza est une puissance nécessaire; l'univers, qui au fond lui est identique, ne contiendra que nécessité.

Pour l'imagination qui se représente tout sous une forme finie et incomplète, il y a sans doute des choses contingentes : mais ce n'est là, selon Spinoza, qu'une apparence. Pour la raison, dit-il avec profondeur, tout ce qui est est objet de science, tout est nécessaire. Notre ignorance seule nous fait croire que ce qui est pourrait ne pas être : ne voyant pas les causes, nous croyons que les effets pourraient ne pas exister, et nous les appelons alors contingents; mais plus la science fait de progrès dans la connaissance des causes, plus elle découvre de nécessités. Nous pouvons bien, par l'imagination, supposer que ce grain de sable aurait pu ne pas être à cette place; mais, s'il eût été ailleurs, il

eût existé aussi un changement dans une autre chose, puis dans une autre à l'infini : l'univers entier eût été changé, ou plutôt détruit ; car il est tout entier ce qu'il est, ou il n'est pas. Tel est le déterminisme dont Spinosa fait avec raison une condition de notre science, sans se demander d'ailleurs si ce déterminisme même ne pourrait pas être au service d'une certaine spontanéité essentielle aux êtres qui les ferait tendre à une liberté progressive (1).

L'universelle nécessité se développe pour nous en deux séries parallèles de phénomènes ou modes : les modes de l'étendue et les modes de la pensée, entre lesquels il y a une exacte correspondance, une réciprocité absolue. Chaque pensée correspond à un mouvement ; chaque mouvement correspond à une pensée ; l'ordre et la connexion des pensées sont identiques à l'ordre et à la connexion des mouvements. Ce sont les deux faces inséparables d'une même existence qui se développe, et qui a encore une infinité d'autres faces que nous ne connaissons pas. Ce qu'on appelle corps n'est qu'une suite de mouvements, que notre imagination sépare des autres mouvements quoique en réalité tout soit inséparable. Ce qu'on appelle âme n'est qu'une série de pensées, qui se pensent elles-mêmes en pensant le corps. Cette série d'ailleurs n'est point une collection de pièces séparées, mais elle a une intime unité ; seulement, elle est elle-même inséparable de l'unité du tout. L'homme n'est pas dans l'univers « comme un empire dans un empire (2) » ; il est comme un rouage dans un mécanisme immense, ou plutôt comme un membre dans un organisme où tout se tient. Telle est la goutte de sang dans les veines où l'entraîne le mouvement fatal de la vie.

S'il en est ainsi, la liberté de l'homme ne peut être considérée que comme une chimère. Spinoza la nie en effet *à priori* et *à posteriori*, au nom de la nature de Dieu et au nom de cette mathématique intérieure qui régit selon lui nos actions comme nos passions. La nature de Dieu, selon Spinoza, est d'agir avec une nécessité absolue qui constitue sa volonté même : « Or, la volonté de Dieu ne peut être autre qu'elle n'est (c'est une suite « très-évidente de la perfection divine). Donc les choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont (3). » — Argument que Descartes

1. Voir notre *Idée moderne du droit*, livre IV et notre livre sur la *Liberté et le déterminisme*.
2. *Ethique*, III, Préface.
3. *Ethique*, I, XXIII, Scolie.

aurait pu retourner contre Spinoza lui-même, tant il est vrai que les spéculations transcendantes se prêtent à tout. Supposons, aurait pu dire Descartes, que votre Dieu ait précisément voulu qu'il existât des êtres actifs et libres, des volontés autres que sa volonté propre; les choses ne pouvant être autres qu'il ne le veut, vous devez conclure que Dieu a le pouvoir de produire des êtres libres. Cette puissance indépendante qui serait communiquée par la volonté de Dieu à d'autres volontés vous semble une diminution de la puissance divine; mais on peut prétendre que la puissance absolue éclate mieux à produire des êtres réellement puissants par eux-mêmes qu'à produire des êtres sans puissance propre : qu'est-ce que produire seulement des fantômes d'être? c'est en réalité ne rien produire. Donc, plus votre Dieu donnera d'activité indépendante à ses productions, plus il manifestera sa propre activité.

A posteriori, selon Spinoza, la liberté est également inadmissible. « Les hommes se trompent en ce point qu'ils pensent « être libres. En quoi consiste une telle opinion? En cela seule- « ment qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les « causes qui les déterminent. » Cette observation, valable contre les partisans de la liberté arbitraire ou du libre arbitre vulgaire, est-elle exacte de tout point? L'ignorance des causes et la conscience de la vraie liberté sont-elles en raison directe? Si je pars du pied droit, non du pied gauche, sans en connaître les causes, je ne crois pas pour cela avoir été libre, et je ne m'attribue pas la responsabilité de cet acte. Je ne me crois point vraiment libre quand j'agis sans motifs et sans *connaissance de cause;* c'est au contraire quand j'agis avec des motifs connus de moi que je crois agir librement; la vraie question est donc de savoir si je ne puis pas tout ensemble agir avec des raisons et avec la conscience d'être moi-même la cause de mon acte. Spinoza n'a réfuté que la liberté de hasard qui consisterait à agir sans aucun motif.

Une fois la volonté supprimée, il ne reste plus dans l'homme que « l'automate spirituel (1) ». Nul n'a mieux analysé que Spinoza la partie de notre être réellement automatique et soumise à la nécessité, c'est-à-dire l'association fatale des pensées et surtout le mécanisme des passions. On ne peut le voir sans admiration réduire en théorèmes les ressorts simples des passions et la complexité de leurs effets. « Pour les esprits super-

1. Spinoza, *De la réforme de l'entendement*, II, 306.

« ficiels, c'est une chose très-surprenante que j'entreprenne de « traiter des vices et des folies des hommes à la manière des « géomètres. Mais qu'y faire? cette méthode est la mienne..... « Les lois et les règles de la nature, suivant lesquelles toutes « choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les « mêmes, et en conséquence, on doit expliquer toutes choses, « quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux « dire par les règles universelles de la nature... Je vais donc « traiter de la nature des passions, de leur force, de la puissance « dont l'âme dispose à leur égard, suivant la même méthode que « j'ai précédemment appliquée à la connaissance de Dieu et de « l'âme, et j'analyserai les actions et les appétits des hommes, « comme s'il était question de lignes, de plans et de solides (1). » Certes, le logicien qui a déduit les passions de leurs causes primitives par cette rigoureuse méthode pouvait trouver la psychologie des Anglais trop empirique ; il l'appelle une *historiole de l'âme* : *hæc historiola animæ* (2).

« Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » ; tel est le principe fondamental qui joue le même rôle dans la théorie des passions que le principe de la permanence des forces dans la physique. « Cet effort, par lequel toute chose « tend à persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, « mais un temps indéfini. » « L'âme, soit en tant qu'elle a des « idées claires et distinctes, soit en tant qu'elle en a de confuses, « s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être, et a cons« cience de cet effort... Cet effort, quand il se rapporte exclusi« vement à l'âme, s'appelle volonté: mais quand il se rapporte à « l'âme et au corps tout ensemble, il se nomme appétit... Le « désir, c'est l'appétit ayant conscience de lui-même. Il résulte de « tout cela que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, « ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne; mais, au con« traire, on juge qu'une chose est bonne par cela même qu'on y « tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir (3). » Ce qui augmente la puissance de penser et d'agir, augmente la perfection de l'âme. « La joie est la passion par laquelle l'âme passe à une « perfection plus grande. La tristesse est une passion par laquelle « l'âme passe à une moindre perfection. » « Après ces trois pas« sions, la joie, la tristesse et le désir, je ne reconnais aucune autre

1. III, Préambule.
2. Lettres. II, 393.
3. *Ethique*, III, VI, VII, VIII et ss.

« passion primitive ; et je me réserve de prouver par la suite que « toutes les passions naissent de ces passions élémentaires. »

De ces trois passions dérivent d'abord l'amour et la haine. « L'amour n'est autre chose que la joie accompagnée de l'idée « d'une cause extérieure; et la haine n'est autre chose que la « tristesse accompagnée de l'idée d'une chose extérieure... Celui « qui aime s'efforce nécessairement de se rendre présente et de « conserver la chose qu'il aime; et au contraire celui qui hait « s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il hait.

On voit que Spinoza, revenant à la pensée antique, identifie entièrement l'amour avec le désir : il n'admet dans l'idéal de l'amour aucun don libre de soi-même, aucun acte de volonté, et il rejette toute définition qui envelopperait une telle idée. « Cette définition : *aimer, c'est vouloir s'unir à l'objet aimé,* exprime une « propriété de l'amour, et non son essence... Il faut observer « qu'en disant que c'est une propriété de l'aimant de vouloir « s'unir à l'objet aimé, je n'entends pas par ce vouloir un con- « sentement de l'âme, une détermination délibérée, une libre « décision enfin (car tout cela est fantastique)... Je n'entends pas « non plus le désir de s'unir à l'objet aimé quand il est *absent* ou « de *continuer* à jouir de sa présence quand il est devant nous ; « car l'amour peut se concevoir abstraction faite de ce désir. « J'entends par ce vouloir la paix intérieure de l'aimant en pré- « sence de l'objet aimé, laquelle ajoute à sa joie ou du moins lui « donne un aliment (1). » On peut se demander si cette fatalité absolue de l'amour, telle que l'entend Spinoza, ne détruit pas l'amour même, ou du moins tout autre amour que l'amour de soi : en croyant aimer autrui, c'est nous que nous aimons, et notre don apparent aux autres est un don que nous nous faisons à nous-mêmes sous l'empire du besoin et du désir.

Au reste toute la partie fatale des sentiments est merveilleusement décrite par Spinoza. Une fois accordé que son analyse porte exclusivement sur nos passions et leurs lois nécessaires, la plupart de ses théorèmes deviennent vrais et profonds. En voici un exemple : — Proposition XLVII : « La joie qui provient de ce que « nous imaginons que l'objet détesté est détruit ou altéré de quel- « que façon, n'est jamais sans mélange de tristesse. — Démons- « tration. Cela est évident par la proposition XXVII, paragraphe 3; « car en tant que nous imaginons qu'un objet qui nous est sem-

1. Partie III, Appendice, VI.

« blable est dans la tristesse, nous sommes nous-mêmes con-
« tristés. » Ainsi se trouve expliquée cette secrète amertume qui se mêle à tous les faux plaisirs de la haine et de la vengeance.

Plus loin, dans un théorème important, Spinoza fait une remarque digne d'attention : — « Une même cause, dit-il, doit
« nous faire éprouver pour un être que nous croyons libre plus
« d'amour ou plus de haine que pour un être nécessité. » Spinoza ne semble-t-il pas ici reconnaître que la perfection vraiment aimable, si elle pouvait exister, devrait être une bonté libre, non cette perfection fatale qu'il a préalablement attribuée à son Dieu et à son univers? Il nous commandera tout à l'heure l'amour de Dieu, et c'est dans cet amour qu'il placera la suprême béatitude; mais, pourrait-on lui dire, si je croyais votre Dieu libre, je l'aimerais davantage : il devrait donc être libre pour être vraiment divin et aimable. — Dieu est libre, en effet, répond Spinoza. — Libre en tant qu'il n'est pas necessité *par un autre*, mais non en tant qu'il ne serait pas nécessité par lui-même; or, admettez, puisque nous en sommes aux hypothèses transcendantes, qu'il ne soit pas plus nécessité par lui-même que par un autre, il sera plus libre et je l'aimerai davantage; admettez aussi qu'il n'ait pas été nécessité à me donner l'existence, il sera plus libre et je l'aimerai davantage; admettez enfin qu'il n'ait pas été nécessité à ne produire que des êtres dépourvus eux-mêmes de liberté; il sera plus libre et je l'aimerai davantage encore. Moi-même, si je fais partie des êtres libres, je serai plus aimable et plus aimant, et votre Dieu pourra mieux m'aimer, comme aussi il pourra mieux s'aimer en moi; de plus, si les autres hommes ont été faits libres comme moi-même, je pourrai les aimer et être aimé d'eux davantage, aimer davantage ce Dieu d'où procèdent leur liberté et la mienne. Spinoza nous invite donc lui-même à considérer l'idéale perfection comme devant être libre et comme appelant la liberté d'autrui au lieu de l'exclure. Quant au Dieu-Nécessité, je ne saurais vraiment l'aimer ni aimer en lui les autres êtres : Spinoza a beau l'appeler parfait et infini, je ne vois là qu'une puissance brutale, qui peut m'écraser, mais que je limite en concevant un idéal supérieur et que je nie autant qu'il est en moi en lui résistant.

IV. La morale de Spinoza est celle du fatalisme absolu et exclusif. Personne peut-être n'a rejeté avec plus de rigueur que Spinoza, sans reculer devant aucune conséquence, tout ce qui peut ressembler à un bien vraiment libre, à un réel mérite, à une réelle

responsabilité. On pourrait considérer la morale et la politique de Spinoza comme une réponse à cette question : — Que seraient l'homme et la société si, par hypothèse, on en éliminait toute notion de moralité personnelle, tout emprunt au domaine de la volonté?

Spinoza rejette d'abord absolument la considération des causes finales dont on fait ordinairement le principe de la science des mœurs. De l'absence des causes finales dans la nature, — qui peut fort bien se soutenir, — il conclut trop rapidement au rejet de toute finalité idéale en morale. La nature, dit-il, n'a pas de but et n'agit pas pour une fin; elle est ce qu'elle ne peut pas ne pas être, et voilà tout. « Cet être éternel et infini que nous nommons Dieu ou Nature » [Spinoza eût mieux fait de ne l'appeler que Nature] « agit comme il existe, avec une égale nécessité... Or, comme il « n'existe pas à cause d'une certaine fin, ce n'est pas non plus « pour une fin qu'il agit. Il est lui-même le principe de l'action « comme il est celui de l'existence, et n'a rien à voir avec aucune « fin. Cette espèce de cause qu'on appelle *finale* n'est rien autre « chose que l'appétit humain, en tant qu'on le considère comme « le principe ou la cause principale d'une certaine chose (1). » Par exemple le désir d'une maison est la cause finale de la maison. Quand nous supposons que la Nature agit aussi pour un but, nous prenons notre désir pour mesure des choses. Nous disons alors, par exemple, que la Nature a manqué sa fin en produisant un enfant aveugle, comme si la Nature agissait en vue d'une fin et conformément à notre désir! Nous ajoutons que l'ouvrage où la fin est manquée est *imparfait;* mais l'idée de perfection ou d'imperfection ne représente que la relation des choses à notre désir. Tout étant au fond nécessaire, il n'y a rien à dire sur la perfection ou l'imperfection des choses, sinon dans leur rapport avec nous. Enfin « le bien et le mal », selon Spinoza, « ne « marquent non plus rien de positif dans les choses considérées « *en elles-mêmes*, et ne sont que des façons de *penser*, ou des « notions que nous formons par la comparaison des choses (2). »

S'il n'y a en soi ni bien ni mal, il y a pourtant des choses qu'on peut appeler bonnes pour nous ou utiles, mauvaises pour nous ou nuisibles. L'utile est ce qui sert à nous apporter de la joie; le nuisible est ce qui nous apporte de la tristesse (3). »

1. IV, Préambule.
2. *Ibid*
3. IV. VIII.

Comme le bien absolu, devoir absolu et droit absolu n'ont aucun sens pour Spinoza. Au point de vue de la nature, et indépendamment de la société civile, il y a à la fois droit, devoir et nécessité pour tout homme de se procurer ce qui lui semble utile par tous les moyens possibles, force, ruse, prières, et de tenir pour ennemi quiconque veut l'empêcher de satisfaire ses désirs (1). La mesure du droit de chacun, c'est sa puissance. Là où chacun étend sa force, il étend son droit. Le meilleur droit est donc celui du plus fort : vertu et puissance sont une seule et même chose.

« L'ignorant et l'insensé n'est pas plus obligé de vivre selon « les lois du bon sens qu'un chat ne peut l'être de vivre sous « les lois de la nature du lion. » Est-ce à dire que nous ne puissions par la raison établir aucune distinction entre les actes ? — Loin de là ; nous pouvons distinguer des actes plus utiles et d'autres plus nuisibles : cela suffit, selon Spinoza, à la science des mœurs. L'homme ignorant et insensé, que ses passions dominent, est misérable ; l'homme qui domine ses passions est heureux : une nécessité éternelle lie la misère à l'esclavage de la raison et la béatitude à son développement libre ; que les hommes soient convaincus de cette vérité, et ils seront eux-mêmes *nécessités* à vivre selon la raison : voilà toute la morale. Rien ne sert d'accuser la volonté des hommes ou de s'indigner contre eux. Les hommes sont excusables, puisqu'ils sont forcés de faire ce qu'ils font ; mais, tout excusables qu'ils soient, ils n'en sont pas moins privés de la béatitude quand ils s'écartent des lois de la raison, et cela est logique. « Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme ; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval, et non un homme. Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer. De même l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par la crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme, ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse (2). »

La vie la plus raisonnable est aussi la vie la plus libre, si on entend par liberté une puissance qui n'est déterminée que par soi. La raison, en effet, comprend la nécessité des choses, qui est sa nécessité propre, et, par cette intelligence de la nécessité, elle devient libre. Si nous pouvions apercevoir la nécessité universelle,

1. *Traité théologico-politique*, XVI, 270, 269, 274.
2. Spinoza à Oldenbourg. Lettre XII.

nous ne ferions qu'un avec cette nécessité même, qui ne se distinguerait plus de notre raison ; et ne recevant plus du dehors aucune loi, nous jouirions d'une liberté infinie, identique à la béatitude infinie. Tel est Dieu.

Principe de sagesse et de liberté, Dieu n'est pas loin de nous : il est en nous, ou plutôt nous sommes en lui ; il est nous-mêmes dans le fond de notre être et de notre pensée. Nous n'avons qu'à nous dégager de l'extérieur pour nous rapprocher de la substance universelle dont nous sommes les modes. Pour cela, il faut accroître notre science et, par la science, notre conscience de la nécessité universelle.

A mesure que nous rentrons ainsi en nous et en Dieu, les passions perdent leur force ; sous cette surface agitée de l'océan sensible, nous retrouvons peu à peu le calme des eaux profondes, et si nous pouvions toucher en quelque sorte le fond de cette mer, c'est-à-dire la substance immuable, nous verrions l'orage passer sur notre tête sans la toucher. Comprendre, voilà donc le bonheur ; et comprendre, c'est remonter jusqu'au principe des principes, qui est Dieu : « La suprême vertu de l'âme, c'est de connaître Dieu. »

Pour cela, il faut concevoir les choses sous le caractère de l'éternité, *sub specie æterni* ; car l'éternité est l'essence même de Dieu. De là ce théorème qui excitait l'admiration de Schelling : « Notre âme, en tant qu'elle connaît son corps et soi-même « sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la « connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et est conçue « par Dieu. » Or on voit les choses dans leur éternité quand on les voit dans leur nécessité, c'est-à-dire dans leur raison première.

En nous identifiant à l'éternelle nécessité qui fait dériver de Dieu toutes choses, nous aimons Dieu. Du même coup, nous aimons tous les autres hommes. Car « l'amour de Dieu, » dit Spinoza, « ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de « jalousie, et il est entretenu en nous avec d'autant plus de force « que nous nous représentons un plus grand nombre d'hommes « comme unis avec Dieu de ce même lien d'amour. »

C'est seulement par cet amour que nous pouvons nous élever au-dessus de la durée et jouir d'une vie éternelle. « L'âme, dit « Spinoza, ne peut rien imaginer ni se souvenir d'aucune chose « passée qu'à condition que le corps continue d'exister, » mais l'âme ne vit point seulement dans la durée. N'y a-t-il pas en Dieu quelque chose qui fonde l'éternelle nécessité de notre âme,

et que Dieu conçoit? Cette chose est donc une idée de Dieu, qui a une éternelle existence. Eh bien, l'idée éternelle de l'âme, c'est l'âme elle-même dans son éternité. Sans doute, ajoute magnifiquement Spinoza, « il est impossible que nous « nous *souvenions* d'avoir existé avant le corps, puisqu'au- « cune trace de cette existence ne se peut rencontrer dans le « corps, et que l'éternité ne se peut mesurer par le temps, ni « avoir avec le temps aucune relation; et cependant nous *sentons*, « nous *éprouvons* que nous sommes éternels. L'âme, en effet, ne « sent pas moins les choses qu'elle conçoit par l'entendement que « celles qu'elle a dans la mémoire. Les yeux de l'âme, ces yeux « qui lui font voir et observer les choses, ce sont les démonstra- « tions. Aussi, quoique nous ne nous souvenions pas d'avoir « existé avant le corps, nous sentons cependant que notre âme, « en tant qu'elle enveloppe l'essence du corps sous le caractère de « l'éternité, est éternelle, et que cette existence éternelle ne peut « se mesurer par le temps ou s'étendre dans la durée. Ainsi donc « on ne peut dire que notre âme *dure*, et son existence ne peut « être enfermée dans les limites d'un temps déterminé qu'en tant « qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps; et c'est aussi à « cette condition seulement qu'elle a le pouvoir de déterminer « dans le temps l'existence des choses, et de les concevoir sous la « notion de durée. » A cette hauteur où Spinoza s'est élevé par la force de sa pensée, il semble que, dans sa voix même et dans le grave accent de son style, retentisse je ne sais quoi d'éternel : *Non mortale sonat.*

« Si l'on examine », dit-il encore, « l'opinion du commun « des hommes, on verra qu'ils ont conscience de l'éternité de leur « âme, mais qu'ils confondent cette éternité avec la durée, et la « conçoivent par l'imagination et la mémoire, persuadés que tout « cela subsiste après la mort. » Mais qu'est-ce qui peut subsister? — L'intelligence ou la conscience de la vérité éternelle, c'est-à-dire de Dieu. Cette intelligence ne fait qu'un avec l'amour de la vérité éternelle, et Spinoza l'appelle l'*amour intellectuel de Dieu.* Intellectuel, disons-nous, et non pas moral. Spinoza ne s'élève jamais au-dessus de la pure intelligence. Toutefois l'intelligence est déjà si belle en elle-même qu'elle finit par éclairer toute cette doctrine de sa lumière.

« Il n'y a d'amour éternel, dit Spinoza, que l'amour intellectuel. » Et il ajoute : « Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini. » Confondre notre amour de Dieu avec cet amour de

Dieu pour soi, voilà la vie éternelle : nous vivons alors en Dieu, nous sommes Dieu. « L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu « est l'amour même que Dieu éprouve pour soi, non pas en tant « qu'infini, mais en tant que sa nature peut s'exprimer par l'es- « sence de l'âme humaine considérée sous le caractère de l'éter- « nité ; en d'autres termes, l'amour intellectuel de l'âme pour « Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même... « Il résulte de là que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime « aussi les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu pour « les hommes et l'amour intellectuel des hommes pour Dieu ne « sont qu'une seule et même chose. Ceci nous fait clairement « comprendre en quoi consiste notre salut, notre béatitude, en « d'autres termes notre liberté, savoir, dans un amour constant « et éternel pour Dieu, ou, si l'on veut, dans l'amour de Dieu pour « nous (1). »

Plus nous aimons Dieu, c'est-à-dire plus nous le connaissons, plus nous vivons de la vie bienheureuse et éternelle. « A mesure « que l'âme connaît un plus grand nombre de choses d'une con- « naissance du second et du troisième genre [scientifique et méta- « physique], elle est moins sujette à pâtir sous l'influence des affec- « tions mauvaises, et elle a moins de crainte de la mort... Il en « résulte que l'âme peut être d'une nature telle que ce qui périt « d'elle avec le corps ne soit d'aucun prix en comparaison de ce qui « continue d'exister après la mort. » L'impersonnelle raison, voilà ce qui subsiste; la mémoire et l'imagination, voilà ce qui disparaît. C'est ce qu'avait dit déjà Aristote en admettant l'éternité de l'entendement actif. « La partie éternelle de l'âme, dit Spinoza, c'est « l'entendement, par qui seul nous agissons ; et celle qui périt, « c'est l'imagination, principe de toutes nos facultés passives. »

L'éternité de l'âme, qui est sa béatitude, ne doit pas être considérée comme un salaire de la vertu. « Alors même, dit Spinoza, « que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne « cesserions pas de tenir pour les premiers objets de la vie humaine « la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte à l'intré- « pidité et à la générosité de l'âme.... Nous nous écartons ici, à ce « qu'il semble, de la croyance vulgaire. Car la plupart des hommes « pensent qu'ils ne sont libres qu'autant qu'il leur est permis « d'obéir à leurs passions, et qu'ils cèdent sur leur droit tout ce « qu'ils accordent aux commandements de la loi divine. La piété,

1. *Éthique*, V, XXXVI.

« la religion et toutes les vertus qui se rapportent à la force d'âme, « sont donc à leurs yeux des fardeaux dont ils espèrent se débar- « rasser à la mort, en recevant le prix de leur esclavage, c'est-à- « dire de leur soumission à la religion et à la piété ? Et ce n'est « pas cette seule espérance qui les conduit ; la crainte des ter- « ribles supplices dont ils sont menacés dans l'autre monde est « encore un motif puissant qui les détermine à vivre, autant que « leur faiblesse et leur âme impuissante le comporte, selon les « commandements de la loi divine. » Sans cette espérance et cette crainte, combien d'hommes se croiraient autorisés par la raison à suivre leurs passions ! « Croyance absurde, à mon avis, autant « que celle d'un homme qui s'emplirait le corps de poisons et « d'aliments mortels, par cette belle raison qu'il n'espère pas jouir « pendant toute l'éternité d'une bonne nourriture ; ou qui, voyant « que l'âme n'est pas éternelle ou immortelle, renoncerait à la « raison et désirerait devenir fou ; toutes choses tellement énormes « qu'elles méritent à peine qu'on s'en occupe... La béatitude n'est « pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même ; et ce n'est « point parce que nous contenons nos mauvaises passions que « nous la possédons ; c'est parce que nous la possédons que nous « sommes capables de contenir nos mauvaises passions. »

Spinoza termine son livre par les lignes suivantes : — « Les « principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du « sage, et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion « conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par « les causes extérieures et ne possède jamais la véritable paix « de l'âme, est dans l'oubli de soi-même et de Dieu et de toutes « choses ; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au « contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant « par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même « et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être, et la véritable « paix de l'âme, il la possède pour toujours. »

Quelque beauté qu'offre cette théorie à la fois stoïque et mystique à laquelle aboutit le spinozisme, on sent qu'il y manque toujours ce qui pourrait seul la justifier, ce qui est seul aimant et seul aimable : un idéal de liberté personnelle. Spinoza s'efforce en vain de trouver dans la nécessité l'équivalent de l'idée de liberté, le principe de la vertu, du bonheur et de l'amour. Il nous dit, par exemple, que l'intelligence de la nécessité des choses suffit pour calmer la douleur d'avoir perdu une personne aimée :

« Combien ne s'adoucit pas la douleur de la perte d'un bien quelconque, quand nous sommes persuadés qu'il n'y avait aucun moyen de le sauver (1) ! » Cela peut être vrai pour les biens matériels soumis aux lois de la nature, mais cela est-il vrai pour les biens de l'esprit, et surtout pour l'esprit lui-même, pour la personne que nous aimons ? Étrange amour que celui qui se console si aisément d'avoir perdu ce qu'il aime, en songeant à la nécessité de cette perte ! Qu'entendez-vous d'ailleurs par cette nécessité ? C'est celle de la nature divine, celle de Dieu ; mais votre Dieu lui-même est-il aimable ? — Il n'est pas vraiment libre, il n'est pas bon, il n'est pas aimant, et cette nécessité divine que vous voulez me faire adorer, accepter, aimer, enveloppe en soi la douleur, la lutte, la guerre, la mort. Comment donc aimerais-je ce prétendu Dieu, qui n'a que de la géométrie à la place du cœur, et pour qui la perfection consiste en une logique impitoyable? La nécessité de cette logique, loin de l'accepter comme ma loi et mon bien suprême, je la repousse en concevant un idéal supérieur, et je m'impose pour loi de la détruire en m'efforçant de réaliser progressivement cet idéal ; substituer la liberté et la libre union des volontés à tous les liens de la fatalité, c'est le but de la moralité vraie. — Une telle moralité est absente du spinosisme. Ce système, considéré comme un côté des choses, a sans doute sa vérité ; mais s'il veut être tout, il arrive à se détruire lui-même par cette contradiction qui lui est essentielle : une perfection se développant en imperfections et en douleurs, un absolu enchaîné par des relations de toutes sortes, une liberté nécessitée, un amour fatal, une Nature érigée en divinité parfaite, la réalité confondue avec l'idéal (2).

1. *Éthique* V, pr. 6.

2. La politique de Spinoza est en harmonie avec tout son système. Dans l'état de nature, pas d'autre droit que la force, comme Hobbes l'a montré ; mais la raison fait comprendre à l'homme que la plus grande force et la plus grande utilité se trouvent dans la société avec ses semblables. De là le pacte social. Hobbes voulait représenter ce pacte comme une aliénation irrévocable par l'individu de toute sa puissance. Non, répond Spinoza, « aucun pacte n'a de valeur qu'en raison de son utilité ; si l'utilité dispa- « raît, le pacte s'évanouit avec elle et perd toute autorité. Il y a donc de « la folie à prétendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à « moins qu'on ne fasse en sorte que la rupture du pacte entraîne pour le « violateur de ses serments plus de dommage que de profit (*Traité théolo- « gico-politique*, ch. XVI). » Pour obtenir ce résultat, Hobbes croit que le meilleur moyen est le despotisme absolu d'un seul homme ; tout au contraire, selon Spinoza, plus il y aura dans un état de liberté égale pour tous, plus il y aura d'union, plus il y aura de force ; moins aussi l'individu sera

tenté de nuire aux autres, et plus les autres seront unis entr'eux pour l'en empêcher au besoin. La plus grande puissance civile est la liberté civile. L'Etat, d'après la raison, a donc pour fin cette liberté. De plus, en fait, l'individu ne peut abandonner toute sa puissance. Ce que chacun se réserve avant tout, parce qu'il ne peut pas le céder, c'est le pouvoir de penser ce qui lui plaît. C'est seulement pour l'*action* que l'individu peut se soumettre, mais non pour ses *opinions* et ses idées. « Ce qui distingue « ma politique de celle de Hobbes, dit Spinoza, c'est que je conserve le « droit naturel même dans l'état civil, et que je n'accorde de droit au « souverain sur les sujets que selon la mesure de sa puissance (Lettre 24). » Hobbes ne demandait à l'Etat que la paix; Spinoza lui demande la liberté. « Si l'on appelle, dit-il, du nom de paix l'esclavage, la barbarie et la soli- « tude, il n'y a rien de plus misérable que la paix... La paix ne consiste « pas seulement dans l'absence de la guerre, mais dans l'union des esprits « et dans la concorde (*Traité théol.-pol.*, VI, 4). »

Le plus grand ennemi de la paix véritable et de la liberté, c'est la monarchie. Hobbes croyait qu'en donnant le pouvoir à un seul homme, il obtiendrait un pouvoir plus fort. C'est une erreur, selon Spinoza; car un seul homme n'a pas la force de supporter un si grand poids. Le roi aura donc des conseillers qui gouverneront pour lui; et ce gouvernement qui passait pour absolument monarchique, sera toujours dans la pratique une véritable aristocratie, mais une aristocratie latente, et par là même la pire de toutes. Le roi, enfant, malade ou vieillard, n'est roi que de nom; et souvent, entraîné par ses passions, il laisse le pouvoir entre les mains d'une courtisane ou d'un favori. Craignant ses sujets, il leur tendra continuellement des piéges. Par conséquent, plus le pouvoir des princes est grand, plus la situation des sujets est misérable. « Si tout dépendait de la volonté « inconstante d'un seul homme, rien ne serait stable. » Le meilleur gouvernement est la république, où c'est la volonté de tous qui gouverne.

Ainsi la politique de la force, avec Spinoza, semble aboutir à une sorte de libéralisme : la plus grande force, c'est la plus grande liberté. Il faut remarquer seulement que cette liberté de l'individu, pour Spinoza, désigne l'état de l'individu qui n'obéit qu'à la nécessité intérieure de sa nature, au lieu d'obéir à une contrainte extérieure. Etre libre, c'est n'être nécessité que par soi-même. Dans cette suprême nécessité, qui est en même temps pour Spinoza la suprême liberté, consiste la vraie force que doit partout dégager et maintenir l'organisation sociale. — Tel est, en politique, ce qu'on pourrait appeler le *fatalisme libéral* de Spinoza.

Voir dans nos *Extraits des philosophes* : Spinoza, 225. I. De l'existence de Dieu, 227. II. Négation des causes finales, 228. III. Le souverain bien. — De la réforme de l'entendement, 229. IV. Le bien suprême est la connaissance de Dieu, 231. V. Les passions, causes du mal, 231. VI. L'immortalité de la raison, 234. VII. L'amour intellectuel de Dieu, 235. — La Rochefoucauld, 236. I. L'amour de soi, 236. II. L'amour de soi, fin de toutes les actions humaines, selon La Rochefoucauld, 237. III. L'orgueil, 238. IV. La louange, 239. V. La connaissance. — La clemence, 240. VI. La modération. — La constance, 240. VII. La sincerité. — L'amitié. — Pensées diverses, 241. VIII. Les afflictions, 242. IX. La bonté. — La justice. — L'amour, 243. X. Le mépris de la mort, 245. Etc., etc.

CHAPITRE CINQUIÈME

Philosophie de Leibniz (1).

MÉTHODE DE LEIBNIZ. — Il a l'ambition de concilier les divers systèmes, « Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scholastiques « avec les modernes, » et de prendre le meilleur de tous les côtés.

I. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE. — La raison a deux grandes lois qu'elle applique aussitôt que l'expérience lui en fournit l'occasion : le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Ces deux principes sont seuls innés à la raison, et comme ils sont la raison même, la raison seule est innée : *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

II. THÉORIE DE L'EXISTENCE. — *Activité de la substance.* — Selon Descartes, la substance était, soit la pensée, soit l'étendue ; selon Leibniz, la pensée n'est qu'une abstraction sans le sujet actif qui pense ; l'étendue n'est qu'une abstraction sans le sujet actif qui résiste et se meut. La substance est essentiellement active ; elle est une cause, elle est une force, c'est-à-dire une puissance qui enveloppe l'effort et se détermine elle-même à l'action. — Le mécanisme universel, tel que Descartes l'avait conçu, n'est que la forme extérieure de la réalité ; le dynanisme universel en est le fond. — *Simplicité de la substance active : la monade.* Toute force composée se ramène à des forces simples, à des unités de force qu'on appelle monades, et dont la nature est analogue à celle de nos âmes. — La quantité de ces monades est infinie sous le rapport du nombre, de l'espace et du temps. Il en résulte que tout est plein dans le monde et que le monde est infiniment grand. — *Individualité de la substance active ou de la monade : principe des indiscernables.* Les monades ont une individualité propre par laquelle l'une est discernable de l'autre. Deux êtres absolument indiscernables ne formeraient qu'un seul et même être : ils sont donc impossibles : c'est le « principe des indiscernables. » — *Universelle analogie des substances actives ou monades : principe de continuité.* Si chaque être est différent de tous les autres par son individualité, il est aussi semblable à tous les autres, sous la loi de l'universelle analogie. Entre une chose et une autre, on peut toujours trouver une série continue et

1. Né à Leipsig en 1646, mort en 1716. Esprit vraiment universel, il a embrassé toutes les sciences, philosophie, histoire, droit, diplomatie, politique, philologie, mathématiques, et inventé le calcul différentiel. Il parcourut les principales parties de l'Europe, fut honoré et recherché par presque toutes les cours et toutes les sociétés savantes. L'Académie de Paris le mit à la tête de ses associés étrangers; il fut le président et le fondateur de l'académie de Berlin. Il entretint une correspondance immense avec presque tous les savants de l'Europe. — Œuvres publiées par Dutens, en sept volumes in-4°, 1768, et par Erdmann en 1840. — Principaux ouvrages : *Essais de théodicée*, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, écrits en français ; *Monadologie*, *Principes de la nature et de la grâce*, en latin.

par conséquent infinie de termes intermédiaires, qui relie la première chose à la seconde : Tel est le « principe de continuité. » Il en résulte que chaque monade contient sous une forme propre et individuelle tout ce que contient l'universalité des monades : elle enveloppe l'infini, elle est le « miroir de l'univers. » — *Perceptions et appétitions des monades.* Chaque monade, par sa liaison avec l'univers, a en elle des représentations plus ou moins confuses de toutes choses, si bien qu'on pourrait lire en elle tout ce qui a été, est et sera. Ces représentations sont les perceptions des monades, et quand elles arrivent à la conscience d'elles-mêmes, quand elles sont aperçues, elles se nomment « aperceptions. » Il existe des perceptions inconscientes, insensibles, infinitésimales, qui ne produisent un effet sensible que par leur accumulation, comme les gouttes d'eau produisent le bruit de la mer. Ces perceptions insensibles maintiennent la continuité de la vie à travers le sommeil, la léthargie, etc. — Chaque perception n'étant qu'une représentation finie et incomplète de l'univers, et la monade enveloppant par elle-même l'infini, il en résulte une tendance perpétuelle à passer d'une perception à une autre : c'est l'*appétition*, ou désir naturel de mouvement et de progrès qui se retrouve dans toutes les monades. — *Le progrès des monades.* Le progrès est la loi de tous les êtres. En réalité, tout vit et s'efforce d'arriver au sentiment, à la pensée. La matière est un ensemble de forces qui ne sont pas encore parvenues à la conscience d'elles-mêmes. « Rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers. » — Le corps organisé est un mécanisme auquel une monade dominante impose son unité. Supériorité du mécanisme de la vie sur les machines construites par l'art humain. « Le corps organisé est machine non-seulement dans le tout, mais dans la moindre de ses parties ; » car chaque partie est à son tour organisée et vivante ; et ainsi de suite à l'infini. — La vie et le progrès étant ainsi au fond de toutes choses, la mort n'est qu'une apparence ; elle n'est, comme la naissance elle-même, qu'une métamorphose. Le terme du progrès des êtres est la vie spirituelle. L'activité parvenue à la conscience et à la raison s'appelle *esprit.* « Les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu, mais les esprits expriment plutôt Dieu que le monde. » Ils ne sont pas seulement indestructibles dans leur essence, mais encore immortels dans leur personnalité. Leur destinée est un « passage perpétuel à de nouvelles joies et à de nouvelles perfections. — *Rapport des êtres entre eux et harmonie préétablie.* Comment Leibniz, après avoir essayé d'expliquer l'activité intérieure, croit impossible l'activité extérieure d'un être sur un autre. Chaque monade agit en elle-même et par elle-même avec une entière spontanéité, comme si les autres n'existaient pas. L'action d'un être sur un autre, par exemple la communication du mouvement, est une apparence, résultant de la correspondance qui existe entre ce qui se passe dans le premier être et ce qui se passe dans le second. Ainsi s'accordent les musiciens dont chacun fait séparément sa partie ; ainsi s'accordent les horloges faites par un bon ouvrier. Hypothèse de l'harmonie préétablie. Que Leibniz, par cette hypothèse, n'a pas voulu introduire en tout le mécanisme, mais au contraire la spontanéité. Que cependant, en représentant l'harmonie universelle comme *préétablie* par une cause première, il absorbe à la fin la spontanéité même dans le déterminisme universel.

III. THÉODICÉE DE LEIBNIZ. — Trois preuves principales de l'*existence de Dieu:* 1° par la raison de l'existence des êtres. Une série, même infinie, d'êtres contingents, n'a point en soi sa raison d'être ; la raison de la série est en dehors et au-dessus, dans l'être parfait ; 2° Par la raison de l'harmonie entre les êtres. Chaque être n'agit qu'en lui-même et par lui-même, et cependant son action est en harmonie avec celle de tous les

êtres ; cette harmonie des monades a sa raison dans une monade suprême d'où tout dérive; 3° Par l'identité en Dieu de la raison d'être et de l'être, de l'essence et de l'existence : c'est la preuve de saint Anselme et de Descartes. Si Dieu est possible, il existe, parce que la raison de la possibilité et celle de l'existence sont identiques en lui ; or, selon Leibniz, rien n'empêche la possibilité de l'être parfait. — *Attributs de Dieu*. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes : connaissance, puissance, bonté. — *Création du monde. Optimisme*. Dieu conçoit éternellement une infinité de mondes possibles, et en vertu d'une nécessité toute morale, il crée le monde le plus parfait. — Origine du mal. — Le mal est métaphysique, physique ou moral. — Le mal vient, selon Leibniz, de la nature même des êtres créés, qui ne sauraient être parfaits sans se confondre avec le créateur et sans devenir indiscernables. — La perfection ne peut se réaliser *ex abrupto*. Rien ne se fait tout d'un coup ; la fin suppose les moyens, qui, mauvais en eux-mêmes, peuvent être bons pour arriver à une fin parfaite. — Insuffisance de cette explication, qui finit par placer l'origine du mal dans les lois éternelles de l'intelligence auxquelles Dieu est forcé de se soumettre comme à un destin. — *Conciliation des causes efficientes et des causes finales, du mécanisme et du dynanisme*. La série des causes et des effets, considérée en sens inverse devient une série de moyens et de fins. « Les âmes agissent selon les lois des causes finales, par appétitions, fins et moyens ; les corps agissent selon les lois des causes efficientes et des mouvements. Les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux. »

IV. MORALE DE LEIBNIZ. — Après avoir concilié les causes efficientes et les causes finales, Leibniz s'efforce de concilier les causes finales et la liberté — Théorie de la liberté morale dans Leibniz. — Les conditions de la liberté sont d'abord la spontanéité et la contingence, qui sont « comme le corps et la base, » puis l'intelligence, qui est comme « l'âme de la liberté. » — Réfutation de la liberté d'indifférence comme contraire au principe de raison suffisante. — Les motifs contribuent à la liberté au lieu de la détruire, et la liaison des causes et des effets, loin de produire une fatalité insupportable, fournit un moyen de la lever. — La liberté est la spontanéité de l'être intelligent qui connaît les raisons de ses actes. Que Leibniz arrive à identifier la liberté avec la raison même, et conséquemment avec la sagesse ou vertu. — Le mal moral vient de l'ignorance et de l'erreur. Si le bien est vraiment libre, le mal ne l'est pas. Cette théorie, fonde une liberté plutôt intellectuelle que morale. Leibniz soumet la volonté, dans l'homme comme en Dieu, aux lois nécessaires de l'intelligence, qu'il élève ainsi au rang de premier principe. Il finit par faire découler le mal moral de la nature même de Dieu. — *Conclusion*. La philosophie de Leibniz n'offre qu'une notion incomplète de l'ordre moral. La conception de l'universelle activité et de l'universelle raison y est admiralement développée ; celle de la moralité idéale vraiment libre et aimante, n'y est encore qu'en germe.

Descartes, s'isolant dans la sphère de la spéculation individuelle, ne voulait même pas savoir « s'il y avait eu des hommes avant lui ; » Leibniz, au contraire, ouvre en quelque sorte sa pensée à toutes les doctrines pour en recevoir le plus de lumière possible. « L'intelligence, a-t-il dit, est le miroir de l'univers, » et aucun homme peut-être n'a vérifié ce mot profond autant que son auteur

lui-même. L'ambition de Leibniz serait de tout concilier. « J'ai « été frappé, dit-il, d'un nouveau système. Depuis, je crois voir « une nouvelle face de l'intérieur des choses. Ce système paraît « allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scho- « lastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la « raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et qu'a- « près il va plus loin qu'on n'est allé encore (1). »

I. Selon Leibniz, la nature et l'esprit se répondent : les lois de la pensée sont celles des choses. Si donc nous voulons comprendre les premiers principes de la nature, regardons dans notre raison.

La raison a deux grandes lois qu'elle applique aussitôt que l'expérience lui en fournit l'occasion. La première est l'axiome de contradiction : une même chose ne peut à la fois être et ne pas être sous le même rapport ; la seconde est l'axiome de raison suffisante : rien n'existe sans une raison qui suffit à l'expliquer.

L'axiome de contradiction correspond au *possible ;* celui de raison suffisante à l'*actuel*. Car ce n'est pas assez, pour qu'une chose existe actuellement, qu'elle n'implique pas contradiction et soit possible en son essence : il faut encore une raison suffisante pour laquelle elle est passée à l'existence et s'est réalisée dans la création. Cette raison, selon Leibniz, c'est l'ordre, c'est la convenance et l'harmonie. L'esprit de l'homme doit se pénétrer de ce principe, que tout est régulier et ordonné ; car rien n'existe qui ne soit intelligible ou rationnel, et qui n'ait par là un titre à l'existence (2).

1. Malheureusement Leibniz ne nous a livré ce système que par fragments ; dans sa curiosité universelle, il s'est occupé de toutes les sciences et les a presque toutes renouvelées, mais il n'a exposé nulle part en entier sa propre philosophie. Cependant il n'est pas difficile d'en recueillir les parties les plus importantes et d'en faire voir l'unité. (Voir surtout les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*.)

2. Quel sera, d'après cette doctrine, le véritable signe de la certitude ? Est-ce la clarté des idées, comme l'a cru Descartes ? — C'est là, selon Leibniz, un critérium purement empirique et insuffisant pour la science. La clarté des idées a elle-même sa raison dans l'*ordre*, qui relie les idées et les explique l'une par l'autre. Là est la véritable source de la certitude scientifique. La veille même ne se distingue du sommeil que par la liaison intelligible des faits et des idées. « Le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent. » Que le métaphysicien compare donc les possibles entr'eux et s'essaye à démêler le « meilleur », ce qui désigne simplement pour Leibniz celui où il y aura le plus de convenance, de simplicité féconde, de beauté intel-

L'expérience, sans la raison, ne fournirait que des liaisons ou associations d'images, comme celles qui servent de guide aux animaux. L'homme seul, d'après Leibniz, connaît l'enchaînement des raisons, parce qu'il a une faculté supérieure, portant le même nom que son objet : la Raison. Et qu'y a-t-il d'inné à cette faculté ? elle-même. Cela suffit pour renverser la maxime des sensualistes, défendue par Locke : « *Nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu* ; » Leibniz ajoute : *Nisi ipse intellectus* (1).

En possession des grandes lois de l'intelligence, passons à l'étude des choses elles-mêmes ; allons de l'ordre idéal a l'ordre réel, qui n'en est que l'expression. Leibniz l'affirme d'avance, ce que la raison retrouvera dans la nature, c'est elle-même.

II. Tout change dans la nature, mais le « détail » des changements et des phénomènes doit avoir une dernière raison, et c'est cette raison vraiment suffisante qu'on appelle la substance. La notion de substance ainsi entendue, selon Leibniz, est fondamentale en métaphysique.

Pour Descartes, la substance était, soit la pensée, soit l'étendue; mais la pensée, séparée du sujet réel où elle réside et qui la produit, n'est pour Leibniz qu'une abstraction ; il en est de même de l'étendue, et s'il n'y avait pas autre chose dans les corps, leur mouvement serait inexplicable; car le mouvement est une action, et l'étendue est quelque chose de purement passif. De plus, si la matière était simplement étendue, elle serait indifférente au mouvement

lectuelle ; s'il y parvient, il aura pénétré le secret de la nature. L'explication qui introduit le plus d'ordre dans nos connaissance et qui enchaîne le mieux les raisons est aussi la plus vraie. là est la pierre de touche des systèmes, là est la véritable méthode métaphysique.

1. L'innéité, selon Leibniz, marque, non pas l'âge des idées, mais pour ainsi dire le lieu où elles naissent ; en ce sens, toutes les idées universelles et nécessaires sont innées, car elles sont en nous « comme des inclinations, des dispositions, des virtualités naturelles qui ne demandent qu'à se manifester. » L'âme n'est donc pas une table rase; ce n'est pas un bloc de marbre que l'expérience façonne selon ses hasards; dans l'intérieur du bloc se cachent des veines qui dessinent d'avance la statue, et que le travail de l'expérience ne fait que mettre au jour.

Au lieu de multiplier avec une stérile abondance les principes innés, Leibniz exprime le vœu qu'on réduise le nombre des axiomes, et il essaye lui-même de le réduire. En poussant jusqu'au bout sa propre pensée, on pourrait dire qu'il n'y a qu'un seul jugement vraiment *à priori* ; c'est le principe de la raison suffisante : tout ce qui est a une raison. Analysez l'idée d'être, vous n'y trouverez pas la raison d'être; c'est la raison qui ajoute cet attribut à tous les objets de l'expérience, et au fond, elle n'ajoute ainsi qu'elle-même. Il n'y a pas autre chose d'inné à la raison que la raison même. (Voir nos *Principes de philosophie.*)

et au repos, et il ne faudrait pas déployer, pour mouvoir un corps, d'autant plus de force qu'il a de plus de masse. Enfin « l'étendue ne signifie qu'une répétition ou diffusion continue de parties, » et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de la substance répandue ou répétée, dont la notion doit être antérieure à celle de sa répétition. L'étendue n'est donc point un être réel, mais un pur rapport de coexistence. Lui attribuer une réalité propre, c'est admettre, comme Descartes a semblé le faire, la passivité des substances, et introduire dans l'univers l'*inertie et la torpeur*. Les objets que nous appelons des êtres ne seront plus alors que les modifications passagères d'une substance unique et éternelle ; ce seront des ombres et des fantômes : il n'y aura qu'un seul acteur, conséquemment qu'un seul être. Ne reconnaît-on pas là cette philosophie proposée « par un auteur subtil, mais profane, » Spinoza, et qui n'est, dit Leibniz, qu'un « *cartésianisme immodéré* » ?

Leibniz, lui aussi, avait failli se laisser séduire à l'apparente rigueur de ce système ; mais il en avait bientôt senti l'insuffisance. Au panthéisme de Spinoza, aux causes occasionnelles de Malebranche si voisines du spinozisme, aux théories exclusivement mécaniques de Descartes sur l'univers, il oppose l'activité de la substance individuelle. Être, c'est agir ; toute substance est cause, toute cause est substance. L'acte créateur, dit-il, ne doit pas être conçu par ceux qui l'admettent comme produisant de simple phénomènes, qui alors ne seraient plus que des modes de Dieu ; il doit déposer dans ces êtres une *force* ou vertu intime « qui survit au décret divin, » et d'où peuvent naturellement procéder à l'avenir leurs actions comme leurs passions. Un vrai Dieu ne doit pas avoir besoin de créer de nouveau son œuvre à chaque instant, comme Descartes paraissait le croire, ni de produire immédiatement tout ce qui a lieu dans les créatures. En elle doit exister quelque chose de réelle et d' « accompli », qui produit ensuite spontanément une série de phénomènes, parce que cette série y a sa cause et sa substance ou, en un seul mot, sa première raison.

Ainsi reparaît dans la philosophie l'idée de l'activité, que Descartes avait bannie de la moitié de son système, et que ses disciples avaient fini par concentrer tout entière en Dieu. La force active, dit Leibniz, est un pouvoir moyen entre la simple possibilité et l'action réelle ; ce pouvoir enveloppe l'*effort*, et se détermine sans cesse de lui-même à l'action, sans avoir besoin d'être aidé, mais seulement de n'être pas empêché. Aussi la force produit-elle tou-

jours quelque action, insensible peut-être, mais réelle. Sans cette tendance à l'acte, sans quelque commencement d'opération, la puissance active ne serait rien. Si on ne peut dépeindre la force (car « *elle ne s'imagine pas* »), on peut du moins en éclaircir la notion par des analogies : un poids suspendu à l'extrémité d'une corde qu'il tend, un arc bandé, en sont des exemples. Ou plutôt, regardez en vous-mêmes : la force est en vous, elle est vous. La conscience ne saisit pas seulement des effets et des phénomènes, comme le soutinrent les scolastiques Malebranche et Locke; elle saisit encore la cause qui produit les phénomènes, la substance qui les enveloppe dans son unité et les développe peu à peu, en un mot la *force active*. « La force, objecte-t-on à Leibniz, nous ne la connaissons que par ses effets, et non telle qu'elle est en soi. » Leibniz répond: « Il en serait ainsi si nous n'avions pas d'âme et si nous ne la connaissions pas. » — Leibniz essaie ainsi de marquer la véritable origine de cette notion : c'est à la conscience qu'il faut en revenir selon lui, quand on s'est convaincu, par les études mathématiques et physiques, de l'insuffisance du pur mécanisme. Le mécanisme universel, tel que Descartes l'a proposé pour expliquer les phénomènes du monde est vrai sans doute, mais il n'est que la moitié de la vérité. Il exprime les relations des choses dans l'espace et dans le temps, mais non leur essence intime. Sans doute la même quantité de mouvement et, qui plus est, de direction du mouvement, persiste toujours dans l'univers : tous les phénomènes de la nature sont du mouvement transformé; mais cette explication mécanique des choses, suffisante pour le physicien, est insuffisante pour le métaphysicien. Si le mécanisme rend compte de la nature visible par les lois du mouvement, il ne donne ni la raison invisible de ces lois ni la raison du mouvement, et par conséquent il ne s'explique pas lui-même. En un mot, le mécanisme est la surface des choses, le dynamisme en est le fond. Voilà pourquoi la conception cartésienne de l'univers, considérée métaphysiquement. est seulement l'antichambre de la vérité. « Tout se « fait », dit Leibniz, « à la fois mécaniquement et métaphysi- « quement dans les phénomènes de la nature, mais le mécanisme « lui-même ne provient pas du seul principe matériel et des rai- « sons géométriques ; il découle d'une source plus haute et pour « ainsi dire métaphysique. » — « Je trouvai donc, ajoute-t-il, que « la nature des substances consiste dans la force, et qu'ainsi il « fallait les concevoir à l'imitation des âmes. »

Voyons maintenant les principaux caractères que Leibniz attribue à la substance active. Le premier est la simplicité. Toute substance composée se ramène nécessairement à des forces simples. En effet, prétend-on qu'une force a des parties ? De deux choses l'une ; ou toutes ces parties agissent à la fois pour produire l'effet total, et alors il y a autant de forces simples que de parties composantes ; ou bien une seule partie produit l'action, les autres demeurant inactives, et alors pourquoi affirmer l'existence de ces dernières, puisqu'elles ne se manifestent pas ? On arrive ainsi à des unités de force, à des atomes de substance, à des « *monades* ». Les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence ; les points mathématiques sont exacts, mais sont de pures abstractions ; seuls, les points métaphysiques, ou unités de force, sont réels et même vivants. Tout composé a sa raison dans ces êtres simples, qui sont les vrais individus. Les monades, selon Leibniz, sont donc les éléments primitifs de tous les êtres, et pour ainsi dire les points initiaux de tout ce qui apparaît. On pourrait les appeler des âmes, puisqu'elles animent tout ; mais Leibniz croit devoir réserver ce nom pour les monades plus développées qui sont parvenues à sentir et à penser.

Quel est le nombre des individus ou monades dont la totalité forme l'univers ? — Si vous vous arrêtez à un nombre déterminé, Leibniz demandera pourquoi vous n'admettriez pas le nombre suivant ; vous faites donc une affirmation sans raison suffisante. Dieu lui-même, dit-il, n'a aucune raison pour s'arrêter à un nombre fini d'êtres : est-ce en effet la puissance qui lui manque ? est-il avare de ses dons ? ne pouvait-il réaliser un nombre supérieur d'individus ? L'infini seul est digne de Dieu : aussi, dans la nature, tout va à l'infini. Un *nombre infini* est sans doute, selon l'inventeur du calcul infinitésimal, une expression contradictoire, parce que le mot *nombre* désigne une quantité qu'on peut nombrer et par conséquent finie ; mais dans l'infinité il n'y a rien de contradictoire. Loin de là, l'infinité actuelle des êtres simples, qui sont *sans nombre*, est une conclusion nécessaire du principe de la raison suffisante.

De là il suit que tout est plein dans la nature. Le vide, c'est le néant, et pourquoi y aurait-il du vide ? La puissance d'où sort la vie est donc bornée ! Pour quoi encore ce vide serait-il ici plutôt que là ? Toutes les parties de l'espace ne sont-elles donc pas exactement semblables ? — Voilà des choses sans raisons, des choses impossibles.

S'il n'y a pas de vide, le monde est infiniment étendu. Por-

quelle raison, demande Leibniz à Clarke, Dieu aurait-il placé son monde borné en tel lieu plutôt qu'en tel autre ? Pourquoi l'eût-il fait de telle grandeur plutôt que de telle autre ? Pourquoi se fût-il contenté de cette petite boule qui ne serait qu'un point perdu dans l'immensité ? Sa puissance n'est-elle pas elle-même immense, partout présente, partout féconde ? — Ainsi du principe de la raison suffisante découle l'infinité mathématique de l'univers, déjà admise par Bruno et par Descartes, et qu'on ne doit nullement confondre, selon Leibniz, avec la *perfection* morale que nous sommes obligés d'attribuer à un véritable Dieu.

Dans cette infinité d'êtres actifs répandus à travers les espaces et les temps, il n'y en a point d'absolument semblables entre eux; car on ne pourrait alors les distinguer que par des dénominations tout extérieures. Si Dieu, dit Leibniz, créait deux êtres indiscernables, il n'aurait aucune raison suffisante pour les traiter différemment, pour placer le premier plutôt que le second en tel lieu, en tel temps. Donc tout diffère dans la nature ; tout ce qui est est déterminé, distingué du reste par des qualités propres ; Aristote avait raison de placer l'essence des choses dans le particulier et l'individuel. C'est ce que Leibniz appelle le *principe des indiscernables*.

Les monades, étant indivisibles et parfaitement distinctes les unes des autres, sont à ce double titre des individus véritables et ont une existence propre ; on ne peut donc plus confondre toutes choses dans l'unité d'une même substance. Spinoza a méconnu la force individuelle, il a voulu identifier tous les êtres et concentrer en Dieu toute réalité; Leibniz, comme un nouvel Aristote, s'efforce de rendre l'activité et la vie aux êtres particuliers.

Est-ce à dire qu'il n'y ait que variété dans le monde, et disperserons-nous l'être en *atomes de force* comme les épicuriens l'éparpillaient en *atomes de matières* ? Non; le principe de la raison suffisante, qui engendrait tout à l'heure la loi des indiscernables, va donner naissance à une loi non moins importante, celle de la continuité : la variété des êtres sera ainsi ramenée à l'harmonie.

Nous savons déjà qu'il n'y a point de vide ni dans le temps, ni dans l'espace, ni dans la quantité des êtres ; car le vide serait un néant. Partout s'applique cette même loi, partout la continuité, partout aussi l'infinité ; car tout continu, dit Leibniz, est un infini. S'il en est ainsi, l'unité se retrouvera dans la variété même. Par exemple, dans le mouvement continu par lequel je fais un pas en avant, il y a une infinité de positions intermédiaires, et je réalise

cette infinité en marchant : c'est le *labyrinthe de la quantité continue*. Même passage insensible d'un être à l'autre, d'une forme à l'autre ; le « vide des formes » est impossible. Grâce à cette loi universelle de continuité, ce qui était séparé se relie, ce qui était divers devient semblable, la distinction se ramène à l'analogie : tout est dans tout. « En juger autrement, c'est peu « connaître l'immense subtilité des choses, qui enveloppe toujours « et partout un infini actuel (1). »

Comment peuvent se concilier, dans les monades, le principe des indiscernables qui demande la variété, et le principe des continus qui demande l'unité ? Comment tous les individus peuvent-ils être à la fois différents et ressemblants ? — Pour cela, dit Leibniz, il faut que chacun enveloppe et possède en puissance tout ce qui est développé et actuel chez les autres, par conséquent qu'il enveloppe l'infini ; mais d'autre part, il faut que chacun soit développé et déterminé à un degré différent. De cette manière il y aura unité et diversité : chaque individu, sans cesser d'être distinct, représentera tout le reste et aura des rapports sans nombre avec tous les autres ; il sera le « miroir de l'univers ». Dans ce miroir vivant on pourrait apercevoir tout ce qui se fait chez les autres êtres, et même tout ce qui s'est fait et se fera, tant est grande cette harmonie des choses qui faisait déjà dire à Hippocrate : Tout est conspirant, Σύμπνοια πάντα.

Un individu imparfait ne peut ni connaître ni développer à la fois toutes ses richesses, « car elles vont à l'infini. » Il peut seulement lire en soi ce qui y est représenté par des « perceptions distinctes ».

La perception, selon Leibniz, n'est autre chose que la représentation du composé dans le simple, du tout dans les éléments, de l'univers dans chaque individu. Cette perception est confuse quand elle représente l'infinité des choses ; elle est distincte quand elle en représente une partie d'une manière spéciale. Par exemple, la perception de mon corps et des corps environnants est distincte, mais il y a en moi une multitude d'autres perceptions dont je ne m'*aperçois* pas, et qui par conséquent ne sont point des « aperceptions ». En d'autres termes, l'univers entier fait impression sur moi et s'y reflète, mais cette perception que j'en ai enveloppe trop de choses pour être claire. Il demeure vrai pour-

1. *Essais*, avant-propos.

tant de dire que « chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais « confusément. » En me promenant sur le rivage de la mer, j'entends le bruit qu'elle fait, et par là même j'entends, sans le discerner, le bruit particulier de chaque vague; de même nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que fait sur nous l'univers. Nous n'apercevons avec clarté que ce qui est voisin de nous et ce dont nous sommes le centre; Dieu seul, dit Leibniz, qui est comme centre partout et dont la circonférence n'est nulle part, embrasse immédiatement l'infini de sa présence éternelle.

Nier les perceptions indistinctes sous prétexte que nous ne les apercevons pas, c'est oublier, ajoute Leibniz, que tout est harmonique dans la nature, que chaque chose a sa raison dans toutes les autres, et en conséquence les reflète par l'impression même qu'elle en reçoit. Si vous rejetez les perceptions insensibles, qui sont comme les infiniment petits de la conscience, expliquez les effets de l'habitude et de l'instinct, le sommeil, l'évanouissement, la léthargie, les variations de l'humeur, les tristesses sans cause, les joies sans raison. Nos perceptions insensibles nous assiégent et nous remplissent à notre insu dans les moments mêmes de notre plus active vigilance, et il y a des instants où elles règnent seules, entretenant en nous l'activité et la vie. A travers les interruptions apparentes de l'existence se dévide le fil continu des perceptions imperceptibles, qui conservent l'identité de l'être vivant, relient l'homme d'hier avec l'homme d'aujourd'hui, renouent la trame incessamment rompue. Sans cette solidarité de l'état présent et de l'état passé, la vie humaine serait le travail de Pénélope, et l'homme, toujours nouveau pour lui-même, recommencerait de vivre à chaque instant: le mouvement continuel de l'existence n'aboutirait à aucun résultat, et au lieu d'un accroissement, ne serait qu'une stérile agitation.

Demande-t-on maintenant la raison de ce mouvement universel et de ce changement sans repos? Ce qui excite l'individu à changer, selon Leibniz, c'est que son développement actuel n'est jamais égal à ce que sa puissance enveloppe. Une force faite pour l'infinité doit tendre sans cesse à « passer d'une perception à une autre », et ce désir incessant qui la travaille se nomme *appétition*. Aristote avait raison de le dire : La vie de la nature est dans le désir. De là ce progrès continu de tous les êtres, cet effort pour s'élever du degré inférieur au degré supérieur,

cette série non interrompue de formes où la diversité et l'analogie sont également merveilleuses, « en sorte qu'on peut dire que c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près. »

Si nous parcourons l'échelle des êtres, nous trouvons au plus bas degré la matière, qui est déjà active en ses éléments. Un ensemble de forces coexistant dans l'étendue s'appelle corps, et il y a dans chaque corps une infinité réelle de forces simples. L'étendue n'est autre chose que la manière dont nous nous représentons les forces qui agissent simultanément sur notre propre activité. Ces forces, considérées en elles-mêmes, sont inétendues et sans parties ; mais la coordination de ces forces et leur rapport avec nos organes produit l'apparence qu'on nomme l'étendue. « La substance simple, dit Leibniz, quoique n'ayant point en soi l'*étendue*, a cependant la *position*, qui est le fondement de l'étendue (1). » La matière elle-même, la matière proprement dite, n'est qu'un phénomène ou une manière dont les choses nous apparaissent ; car, dans le fond, il n'y a rien que d'actif et d'animé, rien que de vivant et, en définitive, de spirituel au sens le plus large de ce mot. La matière est donc une collection de monades, et chaque monade enveloppe en elle-même une activité qui, par son progrès, pourra parvenir à la pensée.

Il y a des forces si peu développées encore dans leurs facultés actives, qu'elles ne sont propres qu'à une existence et à un service subordonnés ; d'autres, au contraire, sont puissantes et énergiques. Celles-ci attirent dans leur cercle d'action tous les éléments inférieurs qui les approchent, et elles s'en font des instruments ou organes, parties intégrantes du tout qu'elles doivent animer: plante, animal, corps humain. L'être organisé est donc un agrégat d'individus auquel une « monade dominante » impose son unité. Dans le corps vivant, les forces secondaires s'écoulent perpétuellement « comme un fleuve », mais la force régulatrice persiste, et exprime son unité substantielle par l'unité tout extérieure du corps qu'elle anime. De là ce mécanisme de la vie, si supérieur à toutes les machines construites par l'art humain. Le corps organisé « *est machine, non-seulement dans le tout, mais dans la moindre de ses parties*. » Chaque partie, en effet, est à son tour

1. Edit. Dutens, II, I, 280. « L'espace est quelque chose de purement relatif, comme le temps. C'est un *ordre de coexistences*, comme le temps est un *ordre de successions*. » (*Ibid.*, II, I, 121.)

organisée, vivante, et constitue comme un nouvel « *automate naturel*; » et ainsi de suite à l'infini. Il y a donc une infinité de créatures, d'êtres vivants, d'animaux, d'âmes dans chaque parcelle de matière. « Chacune peut être conçue », dit Leibniz, « comme « un jardin plein de plantes et comme un étang plein de poissons. « Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, « chaque goutte de ses humeurs, est encore un tel jardin et un « tel étang. Rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers. » Partout des forces et des âmes, dont chacune est un monde. Tout est grand, tout est petit suivant le point de vue; tout est grand et petit à la fois. Qu'est-ce que l'océan? Une goutte d'eau dans l'espace. Qu'est-ce qu'une goutte d'eau? Un océan aussi vaste, aussi peuplé, aussi riche que le premier, et enveloppant l'infini. Comme Pascal, Leibniz ne voit que des infinis de toutes parts, mais il les voit sans effroi et croit y apercevoir l'image de la divinité.

Si la vie est partout, que peut être la mort? Le retour au néant est aussi miraculeux que la production *ex nihilo :* Dieu seul peut anéantir, comme il peut seul créer, et il n'a pas créé les êtres pour les faire rentrer ensuite dans le néant. Tous vont à l'infini, tous ont des destinées infinies; ils se modifient sans cesse, ils ne périssent pas. La mort est un changement brusque, une métamorphose rapide. Encore ce changement n'est-il pas complet; cette métamorphose ne dégage pas entièrement la monade dominante de la matière, c'est-à-dire des monades secondaires qui lui étaient attachées; la grande loi de continuité s'y oppose. Entre la vie présente et la vie à venir il y a des traits communs : l'âme garde toujours autour d'elle quelque partie subtile de sa dernière dépouille, et surtout elle garde en elle-même la trace ineffaçable de ses anciennes perceptions. Ainsi la mort n'est qu'un phénomène extérieur; elle est plus apparente que réelle : c'est la naissance à une autre vie.

La naissance à son tour est une espèce de mort. Ce n'est point une métempsycose ou voyage brusque de l'âme d'un corps dans un autre, mais une métamorphose ou changement gradué des organes d'une même âme. Ne croyons pas, dit Leibniz, que l'être qui naît commence d'exister; il existait déjà sous une autre forme: c'était l'*animal spermatique*. De cette existence antérieure il n'a plus souvenir aujourd'hui; faut-il s'en étonner? Avant d'être élevé à l'aperception claire de lui-même, c'est-à-dire à la conscience, il n'a eu que des perceptions confuses et insensibles, qui

ne pouvaient laisser dans sa mémoire rien de précis et de distinct. D'ailleurs, dit Leibniz, comme on peut oublier bien des choses, on pourrait aussi se ressouvenir de bien loin, si l'on était ramené jusque-là par l'association des idées : « C'est ainsi qu'il ne nous faut que le commencement d'une chanson pour nous faire ressouvenir du reste. »

L'animal spermatique n'acquiert la conscience et la raison qu'en passant sur un plus grand théâtre, celui de l'humanité ; à la vie simplement végétative et sensitive succède alors la vie raisonnable : l'âme vivante, dans son progrès, est devenue *esprit*. « C'est la connaissance des vérités nécessaires et éternelles qui nous distingue des simples animaux ; » grâce à cette connaissance, dit Leibniz, nous entrons en société avec Dieu, et nous devenons citoyens de la république des esprits : « Un seul esprit vaut tout un « monde, puisqu'il n'exprime pas seulement le monde, mais le « connaît aussi et s'y gouverne à la façon de Dieu. Tellement qu'il « semble, quoique toute substance exprime l'univers, que néan« moins les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu, « mais que les esprits expriment plutôt Dieu que le monde. » Aussi ne sont-ils pas seulement indestructibles comme substances, mais encore immortels comme personnes. La destinée des esprits, c'est « *un passage perpétuel à de nouvelles joies et à de nouvelles* « *perfections*, » c'est un progrès sans fin.

Tel est le spectacle de la création, telle qu'elle s'est peinte elle-même, pour ainsi dire, dans la pensée de Leibniz. On conçoit l'enthousiasme de ce dernier pour une conception de l'univers qui rappelle, en la surpassant, celle d'Aristote : la notion de substance approfondie, le rapport de la substance active aux phénomènes clairement indiqué, l'analogie des substances entre elles et pour ainsi dire leur parenté mise en évidence, enfin le développement continu de ces substances soumis à une loi de progrès sans limite.

Leibniz a expliqué d'une manière plausible la relation tout intérieure des phénomènes aux substances actives qui les produisent; mais il reste toujours un point inexpliqué : c'est l'action extérieure des êtres l'un sur l'autre. Par exemple, de quelle manière l'« âme », force dominante et plus développée, agit-elle sur l'ensemble des forces subordonnées qu'on appelle le corps ? — « Je croyais entrer dans le port, dit Leibniz ; mais lorsque je me mis à méditer sur

l'union de l'âme avec le corps, je fus rejeté comme en pleine mer. »

L'influence naturelle d'une substance sur l'autre paraît à Leibniz impossible, quoique son système ait déjà ramené la question à une expression plus simple, en représentant tous les êtres comme des forces de même nature ou homogènes. — Comment admettre, dit-il, qu'un mode ou un accident, tel que le mouvement, passe d'une chose à l'autre et se promène ainsi d'être en être? C'est là une chose insoutenable; la force individuelle est maîtresse de sa propre activité, mais incapable de pénétrer dans l'activité d'autrui: elle est solitaire « et n'a point de fenêtres sur le dehors. » Chaque monade agit en elle-même et par elle-même avec une entière spontanéité, comme si les autres n'existaient pas: elle tire tout de son propre fonds, ses sensations, ses idées, ses affections, ses volontés: toutes ses modifications lui sont innées, parce qu'au fond elles sont toutes ses propres actions. Si on appelle un être passif, ce n'est pas parce qu'il subit réellement l'action d'un autre, mais seulement parce qu'il a besoin de cet autre pour rendre raison de quelque chose qui est en lui, et dont il ne fournirait pas l'explication suffisante.

Mais, dira-t-on, si les monades sont solitaires, si chacune n'agit que pour son propre compte, comment se fait-il qu'il y ait tant d'harmonie dans l'ensemble? — C'est, répond Leibniz, que les développements de chaque monade sont éternellement en connexion avec les développements de toutes les autres; Dieu, selon lui, a tout déterminé à l'avance, tout calculé, tout préétabli. L'ordre lui paraît venir de Dieu seul, et les monades n'ont de rapport immédiat qu'avec lui. L'ensemble des êtres est pareil à un « chœur de musiciens » dont chacun, faisant sa partie sans entendre distinctement les autres, mais docile au chef commun qui les dirige tous, contribue à former un merveilleux concert. Ce chef invisible qui règle et tempère l'harmonie de l'univers, c'est Dieu: sous la loi de la monade suprême, les monades créées développent les symphonies cachées en elles; tout vibre, et l'écho des mondes emplit l'immensité.

Leibniz a exprimé la même pensée sous une forme plus populaire, mais moins exacte, en comparant les différents êtres, qui paraissent agir l'un sur l'autre, à des horloges entre lesquelles un parfait ouvrier a établi l'accord, et qui continuent de s'accorder sans exercer l'une sur l'autre aucune action physique. Mais cet exemple des horloges peut donner le change sur la pensée de Leibniz et semble exprimer le contraire de ce qu'il voulait dire

Leibniz admettait en chaque être une spontanéité parfaite et un dynamisme tout intérieur; l'horloge, au contraire, est un mécanisme passif, où tout est produit par une influence étrangère : la comparaison de Leibniz substitue donc, contrairement à sa vraie pensée, l'harmonie par le dehors à l'harmonie par le dedans. En réalité, si les monades n'ont point de fenêtres sur l'extérieur, c'est qu'elles s'accordent, se perçoivent et, en un certain sens, se pénètrent par l'intérieur; telles nos plus secrètes pensées s'accordent entre elles par l'action commune de notre intelligence, qui les tire toutes de son unité. Le bien universel, principe premier de l'activité des êtres selon Leibniz, n'est pas en dehors d'eux : en lui ils existent, vivent et se meuvent, en lui ils s'accordent. Le dehors et l'étendue ne sont que des relations abstraites de l'entendement ou des symboles grossiers de l'imagination : tout est interne, par conséquent spontané et vivant. Ainsi, à une action physique des êtres l'un sur l'autre, Leibniz veut substituer une harmonie tout intellectuelle : les êtres s'accordent entre eux par la seule influence d'une communauté de sentiment et de pensée, par le seul attrait d'une fin commune et d'un commun idéal : l'univers est une vaste société d'êtres animés d'un même désir et travaillant à la même œuvre : la perfection. « Il y a de l'harmonie, de la géométrie, de la métaphysique et, pour « ainsi parler, de la morale partout. »

III. Cet univers, si spontané dans chacune de ses parties et si bien ordonné dans son ensemble, ne se suffit pourtant pas à lui-même selon Leibniz. L'existence des êtres et leur harmonie réciproque lui paraissent deux preuves de l'existence de Dieu.

D'abord, si chaque phénomène a sa raison dans la cause individuelle qui le produit, cette cause, à son tour, où a-t-elle sa raison? Une série, même infinie, de choses contingentes n'est point possible et intelligible par elle-même : elle doit avoir hors de soi sa raison d'être. Il y a donc une dernière raison des choses qui domine et produit tout.

Cette cause n'est pas pour cela, selon Leibniz, un premier anneau faisant lui-même partie de la chaîne des choses, car alors le premier principe serait fini et contingent. Quoique présent en tout par son action, qui, loin de détruire l'action propre des êtres, la suscite au contraire, il est par son essence absolue en dehors de la chaîne, qui se développe dans l'espace et la durée : il la précède non d'un intervalle de temps, mais de son immobile éter-

nité. C'est une cause d'un tout autre ordre que les autres, et sans laquelle les autres ne pourraient exister. Aussi n'est-il point nécessaire, pour prouver l'existence d'une cause première, de supposer d'abord que le monde a eu un commencement; il est probable, au contraire, que le monde a toujours existé; mais son existence, en tant que monde, n'en a pas moins été toujours impuissante à s'expliquer elle-même, toujours dérivée d'un principe qui existe seul par soi. — Leibniz ne s'aperçoit pas que, si son argument est plausible en faveur de l'existence d'une cause première quelconque, d'un premier principe, d'un fond absolu de l'être, il ne prouve nullement pour cela que cette cause du monde soit la perfection et la perfection morale : elle peut être aussi bien, comme Kant le montrera, la Nature même en son fond et en son activité première; de là l'insuffisance de la *preuve cosmologique*.

L'harmonie des êtres, comme leur existence, prouve selon Leibniz, l'existence de Dieu. N'avons-nous pas vu que chaque être agit en lui-même, et par lui-même, sans subir physiquement l'action des autres êtres? Comment donc se fait-il que toutes ces actions individuelles forment un univers si bien lié dans toutes ses parties? On ne saurait se contenter d'éparpiller l'existence en individus innombrables, par une sorte d'atomisme spirituel; il faut ramener cette multiplicité infinie à l'unité, et l'harmonie universelle est la preuve d'un principe unique. L'accord des monades suppose, selon Leibniz, une pensée éternelle qui a tout prévu, tout ordonné et qui a mis chaque monade en rapport avec toutes les autres. Seule une pensée divine peut résoudre et résout éternellement ce problème : — Étant donné l'état actuel d'une monade, en déduire l'état présent, passé et futur de l'univers. — « Dieu calcule et pense, et le monde se fait. » — On reconnaît une forme nouvelle de la preuve *téléologique* ou preuve des causes finales, dont Kant démontrera encore l'insuffisance en faisant voir que le monde, tel que nous le connaissons, ne suppose pas nécessairement une pensée parfaite ni surtout parfaitement bonne.

Leibniz accepte aussi en la perfectionnant la preuve ontologique de saint Anselme. Si rien n'est possible que par Dieu, Dieu au contraire est possible par lui-même : car rien n'empêche la possibilité de ce qui n'enferme aucune borne, aucune négation, aucune contradiction. En outre, s'il n'y avait pas un être où le possible et l'actuel s'identifient, il y aurait éternellement entre ces deux termes un abîme infranchissable, et éternellement rien

n'existerait. Donc il y a un être qui renferme en lui-même son éternelle possibilité, et conséquemment aussi son éternelle réalité. Dieu existe par cela seul qu'il est possible. — Kant répondra qu'on ne peut passer d'une possibilité conçue par nous et abstraite à une possibilité réelle et concrète dont nous ignorons les vraies conditions. Il n'est pas démontré que la perfection soit possible, et l'être où coïncident primitivement la possibilité et la réalité peut-être la substance du monde.

Tout étant, selon Leibniz, l'image de Dieu, les attributs de la créature peuvent nous faire connaître ceux du créateur. « Les perfections de Dieu, dit Leibniz, sont celles de nos âmes ; mais il les possède sans bornes. C'est un océan dont nous avons reçu quelques gouttes. Il y a en nous quelque connaissance, quelque puissance, quelque bonté ; mais elles sont tout entières en Dieu.» L'intelligence divine est la région des idées, et Dieu conçoit éternellement une infinité de mondes possibles qui s'élèvent les uns au-dessus des autres selon leur degré de perfection, comme les assises d'une pyramide dont la base plonge dans l'infini. Au sommet se trouve le meilleur des mondes, image la plus parfaite de Dieu. Comment Dieu demeurerait-il indifférent à cette image de lui-même, comment ne la réaliserait-il pas ? Est-ce la puissance qui lui manque ? est-ce la bonté ? Non, sans doute. Il crée donc, et il crée un monde aussi parfait qu'il est possible, par une nécessité morale qui n'exclut point en lui la liberté métaphysique. « Tous les possibles prétendent à l'existence dans l'enten- « dement de Dieu à proportion de leurs perfections ; le résultat « de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus par- « fait possible. » Ainsi, dans l'éternité, la perfection immobile ; dans le temps, le progrès sans fin, image mobile de cette perfection : tel est l'optimisme de Leibniz.

Mais alors, d'où vient le mal ? — Leibniz croit lever la difficulté en répondant : — De la nature même des êtres ;—comme si Dieu, étant posé comme cause universelle, n'était pas l'auteur de cette nature des êtres et par cela même l'auteur du mal qui s'y trouve. — Ce n'est pas la puissance divine, ajoute Leibniz, qui est soumise à des conditions et à des bornes ; c'est l'univers. — Il oublie que, dans son système, l'univers ne peut ni exister ni être possible indépendamment de Dieu. — Dans l'ordre naturel, dit-il encore, Dieu ne peut pas réaliser *ex abrupto* un certain degré de perfection sans passer par les degrés inférieurs : *rien ne se fait*

tout d'un coup, la fin suppose les moyens, le résultat suppose les conditions préalables qui le rendent possible. Voilà pourquoi le monde est gouverné par des lois générales, qui sont les raisons des choses ; voilà pourquoi aussi les effets particuliers de ces lois peuvent être tout ensemble relativement mauvais et relativement nécessaires. Mauvais en eux-mêmes, ils sont bons comme moyens pour arriver à la fin parfaite que Dieu s'est proposée. Au reste, Dieu a mis dans chaque partie toute la perfection compatible avec l'ensemble; car « le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient bons aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables non-seulement par ce qu'ils font, mais encore par ce qu'ils sont (1). »

Leibniz réduit ainsi le mal à une conséquence nécessaire de l'imperfection des êtres créés, et cette imperfection lui paraît exigée par le principe des indiscernables, selon lequel des créatures absolument parfaites ne se discerneraient pas du créateur. — Mais, dira-t-on, pourquoi le principe des indiscernables, à son tour, est-il nécessaire? Comment la bonté divine peut-elle être soumise à cette loi logique, sorte de nouveau destin? — Leibniz ne l'explique pas. Son optimisme, d'ailleurs excessif, embellit le monde, sans parvenir à justifier Dieu. Ce n'est pas tout de montrer dans le monde de la beauté, de l'ordre, de la symétrie, de l'*harmonie*, choses compatibles avec l'action d'une cause première qui serait active et intelligente sans être morale, sans être un Dieu; il faudrait montrer dans le monde une bonté, une félicité, une moralité compatibles avec l'existence d'une cause absolument bonne et morale; or, c'est ce que Leibniz n'a pas fait plus que ses devanciers. Il n'a donc nullement résolu les objections à la providence tirées de l'existence du mal.

La métaphysique de Leibniz a pour conclusion la conciliation des causes efficientes et des causes finales. Spinoza avait rejeté ces dernières comme inutiles ; Leibniz, lui, n'admet pas que l'explication des effets par leurs causes exclue l'explication des moyens par leurs fins. De ce que le mouvement d'une aiguille sur un cadran est un effet qui s'explique par les rouages de la montre, il n'en résulte pas que ce mouvement ne soit point aussi une fin voulue par l'ouvrier ; la série des rouages, en même temps qu'elle est une série de causes et d'effets, n'a besoin que d'être

1. *Théodicée*, préface. Dutens, II, 1, p. 36. *Théodicée*, 208.

reprise en sens inverse pour devenir une série de moyens et de fins. Telle est la nature entière : tout être agit et fait effort ; c'est le principe de la causalité universelle. Tout effort suppose une fin et n'est au fond qu'un désir ou une appétition : c'est le principe de la finalité universelle. « Les âmes agissent selon les lois des « causes finales, par appétitions, fins et moyens. Les corps « agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. « Les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes « finales, sont harmoniques entre eux (1). »

La tendance de l'activité à sa fin ne résultant point d'une contrainte extérieure, mais d'une spontanéité intérieure, on peut dire que les moyens se disposent d'eux-mêmes en vue de la fin, comme cela a lieu dans les êtres vivants. Le désir, selon Leibniz, ne subit de contrainte que de la part des obstacles qui le contrarient ; mais en lui-même, dans ce qu'il a de positif, il est spontanéité. C'est pourquoi, si le monde semble offrir un caractère de nécessité physique lorsqu'on le considère dans l'enchaînement de ses causes et de ses effets, il offre un caractère de contingence métaphysique lorsqu'on le considère dans l'enchaînement de ses moyens et de ses fins. Les choses, à la rigueur, pourraient ne pas être, bien que certainement elles doivent être. Elles ne sont pas comme poussées par derrière, elles vont d'elles-mêmes en avant ; au lieu d'une impulsion extérieure, c'est un attrait intime. Leibniz reproduit ainsi la conception d'Aristote, selon laquelle le mouvement visible n'est que le signe de l'invisible désir. « — Les « lois du mouvement, dit Leibniz, naissent de la perception « du bien et du mal, ou de ce qui est le plus convenable. Les « causes efficientes dépendent ainsi des causes finales ; les choses « spirituelles sont par nature antérieures aux matérielles, de « même que nous voyons l'âme, qui nous est intime, plus inté- « rieurement que le corps, comme l'ont remarqué Platon et Des- « cartes (2). » La fatalité en ce monde n'est donc qu'une apparence ; tout s'explique par le développement d'un ressort intérieur, qui est la tendance à la perfection ou le désir spontané du bien.

IV. Au-dessus du désir spontané s'élève la volonté libre, et c'est le règne de la volonté libre qui pourrait seul constituer, par opposition au monde physique, un monde vraiment moral. De même que Leibniz a concilié d'abord le mécanisme et le dyna-

1. *Monadologie*, 79.
2. Ed. Dutens, V, 374.

misme, puis la causalité et la finalité, il va s'efforcer maintenant de concilier le règne de la nature et le règne de la moralité, qu'il désigne parfois sous le nom théologique de « règne de la grâce. »

Les premières conditions de la liberté, qui en sont, dit Leibniz, « comme le corps et la base, » sont la *spontanéité* et la *contingence*. Ces conditions se trouvent au fond de tous les êtres. Quel est le développement nouveau qui doit s'ajouter à l'activité spontanée et contingente pour qu'elle devienne une activité libre? — C'est l'intelligence, répond Leibniz; « l'intelligence est comme l'âme de la liberté (1). »

La liberté, en effet, ne consiste point pour Leibniz dans une volonté indifférente, qui agirait sans motif ou contre le motif le plus inclinant. « L'indifférence, dit-il avec raison, naît de l'igno-« rance, et plus on est sage, plus on est déterminé à ce qu'il y a « de plus parfait... Toutes les actions sont déterminées et jamais « indifférentes, parce qu'il y a toujours une raison qui incline. « Rien ne se fait sans raison. La liberté d'indifférence est donc « impossible, et ne se trouve même pas en Dieu (2). » Si la liberté existe quelque part, c'est quand nous agissons avec des motifs. Dès lors, il faut bien que les motifs contribuent à la liberté au lieu de la détruire. Et en effet, dit Leibniz, la liaison des motifs ou, ce qui revient au même, la liaison des causes et des effets, « bien loin de produire une fatalité insupportable, fournit plutôt « un moyen de la lever ». Ce moyen, c'est d'abord de donner à l'être libre la connaissance des raisons de ses actes. « Pour ap-« peler les actions libres, nous demandons non-seulement qu'elles « soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées. » « La liberté est la spontanéité de l'être intelligent (3). » De ce que la volonté d'un être intelligent est toujonrs conforme aux motifs, faut-il en conclure que cette volonté n'est pas libre? Non, car les motifs qui me déterminent sont mes motifs, et en leur obéissant, c'est à moi que j'obéis; or, ne dépendre que de soi, c'est précisément la liberté. Mais si mes motifs sont des passions, suffira-t-il que je connaisse ces passions pour qu'elles deviennent mon activité propre? Non sans doute. Il faut donc que les motifs de mon action, pour être compatibles avec la liberté, et être vraiment *miens*, se confondent avec moi-même : car alors, dépendre

1. *Théodicée*, III, § 288. Edit. Erdm., p. 590.
2. Edit. *Erdmann*, 148, 669.
3. *Nouveaux essais*, II, 21, 9, p. 131. Erdmann, 669 à

de mes motifs, ce sera ne dépendre que de moi; or, quels sont les seuls motifs qui se confondent ainsi avec ma propre nature? Ce sont les motifs rationnels; car, au fond, la raison est mon essence; je suis *moi* parce que je suis intelligent, et je suis intelligent parce que je suis raisonnable. C'est donc seulement lorsque je suis raisonnable, lorsque j'agis selon la raison que je suis vraiment libre : « L'âme, dit Leibniz, est libre dans les actions « volontaires où elle a des pensées distinctes et où elle montre « de la raison ; mais les perceptions confuses, réglées sur le corps, « naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit « nécessaire que l'âme les veuille et qu'elle les prévoie. — « Dieu « seul est parfaitement libre, et les esprits créés ne le sont qu'à « mesure qu'ils sont au-dessus des passions (2). » Il en résulte que la liberté est variable comme la sagesse même : plus on est sage et vertueux, plus on est libre, car, étant en possession de sa raison, on est en possession de soi et on agit par soi.

L'activité rationnelle, en même temps qu'elle est le vrai fond de l'individualité, est aussi ce qui représente le plus distinctement l'universel : elle est le « miroir » du monde et surtout de Dieu. Dès lors, en agissant selon la raison et avec liberté, on se trouve mieux que jamais en harmonie avec le monde entier et avec Dieu : les actions libres se trouvent donc d'accord avec la providence universelle. C'est ainsi que Leibniz espère concilier la liberté et la providence, le règne moral et le règne de la nature, l'activité individuelle et le déterminisme universel.

D'après ce qui précède, d'où peut venir le mal moral? Leibniz répond comme Socrate et Platon : — De l'ignorance et de l'erreur : « *Peccatum ab errore* (1). » Au fond, cela revient à dire que, si le bien est libre, le mal ne l'est pas.

Quelque profonde et vraie que soit toute cette théorie de Leibniz, suffit-elle à constituer une liberté vraiment *morale*, et non pas seulement *intellectuelle?* Y a-t-il une grande différence entre la notion de la liberté que propose Leibniz, et celle des Stoïciens ou de Spinoza? A vrai dire, être libre au sens de Leibniz, c'est simplement avoir conscience de la nécessité de ses actes en tant que moyens du plus grand bien. Ce n'est plus là sans doute une nécessité produite par contrainte extérieure, mais plutôt une nécessité de convenance intérieure et de désir; cependant, si le

1. Ed. Dutens, I, 98. *Nouveaux essais*, II, 21, 8, p. 133.
2. *Confess. philosoph.* Dialogue inédit.

désir conscient de lui-même est spontané, peut-on dire qu'il soit vraiment libre?

Il ne semble pas que Leibniz, en définitive, se soit élevé ni au-dessus du désir, ni au-dessus de l'intelligence. Il laisse toujours subsister en dehors de la volonté une fin différente d'elle-même, qu'elle connaît et poursuit nécessairement; mon désir a beau être *mien*, mon mouvement a beau être *mien*, la dernière raison de ce désir ou de ce mouvement n'est pas en moi, mais en dehors de moi. Pour que ma liberté fût réelle, il faudrait que la fin poursuivie ne fût pas différente de la liberté même, et que la liberté fût ainsi à elle-même sa propre fin (1). C'est là un point de vue auquel Leibniz, à vrai dire, ne s'est pas élevé.

Aussi n'a-t-il pas réellement montré à l'homme l'idéal de la moralité proprement dite, qu'il cherchait à fonder sous le nom de règne moral. La volonté, telle qu'il la conçoit, n'est pas vraiment désintéressée de toute fin étrangère; elle ne se donne pas véritablement elle-même au bien; elle *désire*, elle n'*aime* pas. Leibniz, il est vrai, a proposé cette belle définition de l'amour: « Aimer, c'est se délecter du bonheur d'autrui, » ou, ce qui revient au même, c'est rechercher le bonheur d'autrui pour son bonheur propre (2); mais ce n'est là que le dehors de l'amour; aimer, pourrait-on dire, ce n'est pas seulement se réjouir du bonheur d'autrui: c'est vouloir librement ce bonheur et le faire librement. La morale de Leibniz ne parvient pas à s'élever au-dessus d'une recherche plus ou moins directe du bonheur personnel: on ne voit pas en quoi son « règne de la grâce » dépasse son règne de la nature.

Cette notion insuffisante de la volonté, Leibniz l'a transportée de l'homme à la cause première. Il a méconnu ce qu'on pouvait trouver de plausible dans la théorie de Descartes, d'ailleurs trop théologique, qui subordonnait l'intelligence et ses lois nécessaires à une première volonté radicale. Le principe universel n'est pour Leibniz qu'une intelligence, comme l'âme n'est qu'une intelligence. « En Dieu, dit-il, comme dans tout être intelligent, les « actions de la volonté sont postérieures par nature aux actions de « l'intelligence (3). » Il en résulte que son Dieu semble toujours soumis, comme le Jupiter antique, à une sorte de Destin, qui est la vérité conçue par son entendement; car c'est dans la vérité

1. Voir notre livre sur la *Liberté et le déterminisme*.
2. Dutens, IV, 3, p. 295.
3. Dutens, V, p. 386.

éternelle que Leibniz place la nécessité primitive, origine de toutes les autres, et en particulier de cette triste nécessité qu'on appelle le mal. Le mal devient ainsi indispensable au meilleur univers. « Dieu ayant fait toute réalité possible qui n'est pas « éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait « pas dans la *possibilité* des choses ou des formes, seule chose « que Dieu n'ait point faite, puisqu'il n'est point auteur de son « propre entendement (1). » Ce Dieu qui trouve tout, fait son entendement avec le mal qu'il enveloppe, et qui n'y peut rien changer, est-il vraiment supérieur à la nature ?

Il suit de cette doctrine que le principe du mal, n'étant pas la volonté de Dieu, mais son entendement nécessaire, se confond en définitive avec l'existence même de Dieu. « Le péché est, dit en « effet Leibniz, non parce que Dieu veut, mais parce que Dieu « est. » Si la volonté de Dieu se trouve ainsi absoute, en revanche la perfection absolue de ce Dieu est détruite. « La cause de la « volonté, dit encore Leibniz, est l'intelligence ; la cause de l'in- « telligence est le sens, la cause du sens est l'objet... ; la volonté « de pécher viendra donc des choses extérieures, c'est-à-dire de « l'état présent des choses ; l'état présent vient du précédent, le « précédent d'un autre état précédent, et ainsi de suite ; donc « l'état présent vient de la série des choses, de l'harmonie uni- « verselle ; l'harmonie universelle vient des idées éternelles et « immuables ; les idées, contenues dans l'entendement divin, « viennent d'elles-mêmes, sans nulle intervention de la volonté « divine ; car Dieu ne pense pas parce qu'il veut, mais parce « qu'il est (2). » Cette génération du mal, qui le fait découler de la nature divine, nous ramène à la théorie de l'émanation, et le Dieu de Leibniz ne semble autre chose que la Nature elle-même, conçue dans son unité primitive, d'où émanent les formes premières des choses. Aussi Leibniz finit-il par représenter le mal moral comme nécessaire à l'existence de Dieu même, ce qui est une façon détournée de diviniser le mal, à laquelle aboutit nécessairement l'optimisme absolu : — « Supprimez les péchés, dit « Leibniz, toute la série des choses aurait dû changer ; la série « des choses étant supprimée ou changée, la dernière raison des « choses, c'est-à-dire Dieu, sera enlevée aussi et changée (3). » Spinoza ne parlait pas autrement, et Leibniz aboutit comme lui

1. *Théodicée*, p. 380.
2. *Confessio philosophica*.
3. *Ibid.*

à une prédestination rigide qui ressemble fort au fatalisme.

Malgré cela, Leibniz continue de soutenir que le péché est parfaitement libre, et, mêlant mal à propos les dogmes théologiques aux spéculations métaphysiques : « Personne n'est damné, « dit-il, que par lui-même, et ne persévère dans son état de mi- « sère que par sa propre volonté (1). » D'autre part, cependant, il demeure vrai, selon lui, de dire que le mal devait être, et que Dieu lui-même l'a décrété. « Ce que Dieu prononce regarde toute « la suite à la fois, dont il ne fait que décréter l'existence. Pour sauver d'autres hommes ou autrement, il aurait fallu choisir « une tout autre suite générale, car tout est lié dans chaque suite... « Dieu choisit le meilleur absolument. Si quelqu'un est méchant « et malheureux avec cela, il lui appartenait de l'être (2). » Ainsi Dieu décrète nos erreurs, nos crimes et notre malheur ! Un tel décret, pourrait-on répondre, ne saurait s'expliquer que de deux manières : — ou bien les crimes sont bons et nécessaires, et alors pourquoi nous en punir ? Dieu devrait plutôt nous récompenser pour avoir joué docilement notre rôle dans le meilleur monde possible et même pour avoir coopéré à sa propre existence ; ou les crimes sont mauvais, et alors Dieu, qui en est par son décret le véritable auteur, renferme en lui-même le mal. Il est vrai qu'ailleurs Leibniz prononce des paroles moins dures et exprime l'espérance qu'un jour toutes les créatures seront sauvées, comme l'ont cru les Persans et les Manichéens; mais il reste toujours à expliquer comment le mal, même provisoire, se concilie avec la puissance et la bonté divines : Leibniz ne l'explique pas et personne ne l'a expliqué.

Toutes ces hésitations font regretter le mélange de théologie et de philosophie que Leibniz a si souvent introduit dans ses livres et en particulier dans ses *Essais de Théodicée*. Même en laissant de côté la partie théologique, il reste une conception philosophique de Dieu peu satisfaisante : le Dieu de Leibniz demeure trop esclave des fatalités de la logique ou de la mécanique : il ne manifeste pas une bonté vraiment libre. La théodicée est la partie faible de ce grand système philosophique où Leibniz cherchait à faire tout rentrer. On a même cru (à tort selon nous), que Leibniz n'avait pas été sincère dans sa théodicée. Pas plus que les autres métaphysiciens avant Kant, il n'a pu éviter les contradictions et

1. Edition Dutens, IV, 1, p. 84.
2. *Théodicée*, I, paragraphe 85, II, paragraphe 122.

antinomies qui s'attachent aux conceptions transcendantes et théologiques. La meilleure partie du leibnizianisme est la cosmologie. Leibniz a bien vu la nécessité de concilier dans la nature l'ordre physique et l'ordre moral; mais il n'a eu de ce dernier qu'une notion incomplète, parce qu'il n'a pas élevé assez haut son idéal de la liberté. Sa philosophie, en définitive, est plus intellectuelle que morale : la conception de l'universelle activité et de l'universelle raison y est admirablement développée ; la notion de la vraie moralité n'y est encore qu'en germe. Son optimisme même est au fond immoral, car il divinise le mal, la lutte pour la vie, la souffrance et le crime.

Voir dans nos *Extraits des Philosophes* : Leibniz, 248. I. L'éclectisme de Leibniz, 249. II. Les forces ou monades, 249. III. Toute substance est active, 250. IV. Nature des monades, 251. V. Le matérialisme, 252. VI. Les âmes des animaux, 252. VII. La raison, 254. VIII. Harmonie de l'univers 254. IX. Tout est lié dans l'univers, 225. X. Les animaux; différence des machines naturelles et des machines humaines, 255. XI. Infinité de l'univers, 256. XII. La naissance et la mort, 257. XIII. Harmonie des causes efficientes et des causes finales, 257. XIV. Les lois de la conservation de la force, 257. XV. Tout enveloppe l'infini, 258. XVI. Destinée des âmes, 259. XVII. La cité de Dieu, 259. XVIII. Leibniz raconte comment il a été amené à l'hypothèse de l'harmonie préétablie, 260. XIX. La liberté, 260. XX. Comparaison de l'âme et du corps avec des horloges, 261. XXI. Des perceptions dont nous n'avons pas conscience, 262. XXII. Les plaisirs, 264. XXIII. De l'amour, 265. XXIV. En quel sens on peut dire que certaines idées sont innées, 266. XXV. L'espace et le temps, 267. XXVI. Preuve de l'existence de Dieu par la raison suffisante, 268. XXVII. Appréciation de la preuve de saint Anselme et de Descartes. — Si Dieu est possible, il existe, 269. XXVIII. De l'origine du mal, 269. XXIX. Ce monde est le meilleur possible, 270. XXX. Les désordres et les monstruosités sont de simples apparences, 271. XXXI. La création, la providence et le mal, 272. XXXII. Le progrès dans l'univers, 275.

CHAPITRE SIXIÈME

Philosophie anglaise et écossaise.

I. — LOCKE.

I. PSYCHOLOGIE. — *Essai sur l'entendement humain.* — La question dont Locke se préoccupe avant tout est celle de l'origine des connaissances. Il rejette la doctrine des idées innées, qu'il prend en un sens étroit. Il reconnaît cependant comme source des idées, outre la sensation, la réflexion. Empirisme de Locke. Nous ne pouvons connaître l'essence des choses, mais seulement les phénomènes; la limite de notre connaissance est celle de l'expérience. II. PHILOSOPHIE CIVILE ET POLITIQUE. — *Essai sur le gouvernement civil.* — Les théories sociales et politiques de Locke contiennent un grand nombre de vérités qui exercèrent leur influence sur tout le XVIIIe siècle. — Locke ne pénètre pas jusqu'au fondement véritable du droit, qu'il confond avec l'utilité individuelle ou sociale; mais il reconnaît et que tout droit est une liberté et que le premier des droits est la liberté même. — Réfutation de Hobbes par Locke. L'état naturel n'est pas la tyrannie des plus forts ni l'inégalité entre les hommes; c'est la liberté et l'égalité. Il existe des droits naturels antérieurs à la société civile et dont la société civile n'est que la protection. — Droit de développer sa liberté; droit de posséder les produits de sa liberté ou droit de propriété. Théorie de Locke sur la propriété. Il en place le fondement dans le travail. C'est le travail qui fait la valeur de la terre. — Conditions restrictives auxquelles Locke soumet la propriété: 1° ne point laisser périr entre ses mains la chose possédée; 2° en s'appropriant certaines choses, en laisser encore assez pour les autres. — Droit de liberté personnelle et condamnation de l'esclavage. — Le pouvoir paternel. Il ne doit pas être une servitude pour l'enfant : il est un devoir plutôt qu'un pouvoir, et cesse lorsque le devoir est accompli. Le pouvoir politique. Il ne repose pas sur le pouvoir paternel. — Droit de légitime défense, ayant pour conséquences le droit de réparation ou le droit de punir. Théorie de Locke sur le fondement naturel de la pénalité. Passage de l'état naturel à la société civile ou politique. Celle-ci n'a pour but que de garantir les droits naturels; son principe n'est et ne peut être que le consentement commun, par conséquent un contrat. — Par ce contrat, les hommes n'abandonnent pas leurs droits, mais seulement l'exercice personnel du droit de se faire justice ou droit de punir. — Le pouvoir judiciaire est l'essence du pouvoir social; il engendre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. — Le gouvernement est l'ensemble d'hommes à qui ces pouvoirs sont confiés. La monarchie absolue, proposée par Hobbes, n'est qu'un état de guerre. — Le gouvernement est essentiellement limité. Il a pour limites les droits naturels dont on lui a confié la défense. En instituant le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, la nation ne se démet point de son droit de souveraineté. — Conséquences que Locke en tire pour l'apologie de la révolution d'Angleterre, et en général du droit naturel de révolution. — Doctrine de Locke sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. *Lettres sur la tolérance.*

Indépendance mutuelle de la société civile et de la société religieuse. Influence de Locke sur le XVIIIe siècle. Caractère de son libéralisme.

II. — BERKELEY.

Berkeley combat la notion d'une substance matérielle, inerte et passive, qui subsisterait indépendamment de l'esprit. Exister, c'est être perçu ou percevoir ; ce qui n'est pas perçu et ne perçoit pas, n'est pas. Des esprits et des idées, voilà donc toute la réalité. — Spiritualisme absolu de Berkeley.

III. — HUME.

Berkeley, après avoir détruit l'idée de la substance matérielle, laissait une réalité substantielle à l'esprit. Hume rejette à la fois l'esprit et la matière, et n'admet que des phénomènes ou états de conscience qui se suivent. — La succession des états de conscience est régie par les lois de l'*association des idées,* auxquelles se ramènent toutes les lois psychologiques. — Rapports qui produisent l'association des idées : ressemblance, contiguïté, succession nécessaire. — La cause, comme la substance, est une pure entité. La causalité se réduit à la succession nécessaire : au dehors nous n'apercevons qu'un rapport de succession, non de causalité réelle entre les choses ; de même à l'intérieur. — Le caractère de nécessité qu'offrent certaines successions n'est qu'une contrainte intérieure produite par l'habitude. — L'induction est l'attente des mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances, et cette attente est une habitude engendrée par la répétition. — Hume fonde ainsi le positivisme anglais.

IV. — ADAM SMITH ET LA MORALE DE LA SYMPATHIE.

Adam Smith, comme Hume, fait reposer la morale sur la sympathie. Bien agir c'est obéir aux sentiments qui obtiennent la sympathie d'autrui. Il faut régler nos sympathies sur celles qu'éprouverait un spectateur impartial. — Cercle vicieux où s'enferme cette doctrine.

V. — BENTHAM ET LA MORALE DE L'INTÉRÊT.

Le principe unique de nos actions est l'intérêt personnel. — La morale n'est que la « régularisation de l'égoïsme. » — Le critérium du bien est le calcul du plus grand plaisir. — Les plaisirs n'ont que de la quantité, et on ne doit pas tenir compte de leur qualité dans « l'arithmétique morale ». — A l'objection tirée de l'opposition des intérêts, Bentham répond en niant la réalité de cette opposition. Il y a entre les intérêts une identité naturelle, que sanctionne la loi civile et religieuse. L'intérêt bien entendu se confond avec la sympathie.

ÉCOLE ÉCOSSAISE (XVIIIe ET XIXe SIÈCLE).

REID, STEWART, HAMILTON.

Selon Thomas Reid, la philosophie doit être fondée sur le sens commun. La psychologie est une histoire naturelle de l'âme ayant pour méthode la simple observation des phénomènes. La métaphysique est supprimée. — Dugald Stewart continue la même tradition. — Hamilton, au dix-neuvième siècle, donne à la philosophie écossaise sa forme la plus parfaite. S'inspirant de Kant et de Hume, il exprime clairement le principe sur lequel repose l'empirisme psychologique des Ecossais : c'est que l'absolu, objet de la métaphysique, est inconnaissable. — Relativité de toute connaissance. — Connaître c'est conditionner ; connaître l'inconditionnel ou l'absolu, ce serait le détruire. L'absolu ne peut être qu'un objet de foi, non de connaissance.

I. — LOCKE.

I. Locke, né en Angleterre en 1632, mort en 1704 (1), continue la tendance qui caractérise la philosophie anglaise : c'est un des fondateurs de la psychologie empirique. Il n'a ni la méthode rigoureuse de Hobbes, ni des principes aussi arrêtés ; il se fie trop au sens commun et mêle souvent des observations superficielles à ses fines analyses ; l'induction vulgaire est parfois substituée par lui à la déduction scientifique. Néanmoins, son *Essai sur l'entendement humain* eut le mérite de bien poser plusieurs problèmes importants et d'en préparer la solution.

La question dont Locke se préoccupe avant tout est celle de l'origine des connaissances. Il critique la doctrine des idées innées qu'il prend, d'ailleurs, en son sens le plus étroit, comme supposant des idées toutes faites et des propositions toutes formulées que l'homme apporterait en naissant. Selon lui, point de connaissances, de maximes, de principes innés : rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens. Il admet cependant comme source des idées, outre la *sensation*, la *réflexion;* par là il entend seulement l'observation des phénomènes intérieurs, et il ne se demande point si l'esprit aperçoit en lui-même autre chose.

De cette doctrine empirique sur l'origine des idées dérive la doctrine de Locke sur les limites de notre connaissance. — Pour lui, ce sont les limites de l'expérience même. Il faut renoncer aux questions concernant la substance et l'essence des objets : la substance se résout pour nous en un assemblage de sensations ; quant à l'essence intime des choses, nous ne pouvons la connaître, car nous ne connaissons que l'effet des choses sur nous. Nos sensations, par exemple, ne ressemblent pas plus aux objets que les mots aux idées. Aussi ne pouvons-nous savoir ce qu'est la matière en elle-même, et « si Dieu n'a pas pu lui donner le pouvoir de penser ».

II. Le but que Locke se proposait dans sa philosophie était surtout pratique, moral et social. Ses théories morales se ramènent à la doctrine du bonheur et de l'intérêt ; mais ses théories sociales

1. Œuvres complètes, Londres, 1853. Principaux ouvrages : *Essai sur l'entendement humain* et *Essai sur le gouvernement civil.*

et politiques contiennent un grand nombre de vérités qui exercèrent leur influence sur tout le dix-huitième siècle. Le principal titre de Locke, c'est d'avoir été un des fondateurs du libéralisme moderne.

Sans doute Locke demeure toujours fidèle à l'esprit de la philosophie anglaise, qui résout l'idée du droit dans celle de l'utilité individuelle ou sociale ; mais, s'il ne pénètre pas jusqu'au fondement véritable du droit, je veux dire l'idéal de la liberté morale considérée comme infiniment précieuse par elle-même, il reconnaît cependant et que tout droit est une liberté et que le premier des droits est la liberté même.

C'est qu'aux yeux de Locke la liberté, avec l'égalité qui en est la suite, est la nature même de l'homme. Hobbes a mal conçu l'état de nature en le représentant comme un état sauvage où règne la loi du plus fort; le véritable état de nature, n'est-ce pas la nature même de l'homme et sa relation naturelle avec les autres hommes, abstraction faite de toutes les relations de la société civile? Eh bien, la nature de l'homme n'est pas d'être une force brutale, comme Hobbes le suppose : elle consiste dans la liberté. De plus, la relation naturelle des hommes entre eux n'est pas la relation d'une force brutale à une autre force brutale, qui aboutirait au droit du plus fort; c'est celle d'un être libre à un autre être libre, qui aboutit à l'égalité. Les relations naturelles subsistent indépendamment des conventions sociales : elles établissent entre les hommes une société naturelle antérieure à la société civile, un droit naturel antérieur au droit civil.

Les hommes n'ont donc point naturellement droit à tout, comme le soutient Hobbes. Ils ont seulement le droit de développer et le droit de défendre leur liberté, ainsi que tout ce qui en dérive.

Au droit naturel de développer sa liberté se rattache le droit de propriété, qui est également naturel. La théorie de la propriété est un des points les plus neufs et les plus forts du livre de Locke. Quel est le principe par lequel, sans convention aucune, sans l'intervention de l'autorité et de la loi, l'homme, d'abord placé dans la communauté universelle, devient individuellement propriétaire ? Avant Locke on avait cherché ce principe dans l'occupation ou dans la loi ; Locke pénètre plus profondément dans la question et trouve le fondement de la propriété dans le travail. — « Encore que la terre et les créatures inférieures soient com-« munes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre

« personne. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains « sont, nous le pouvons dire, son bien propre. Tout ce qu'il a « tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à « lui seul ; car, cette peine et cette industrie étant sa peine et son « industrie propre, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été « acquis par cette peine et cette industrie, surtout s'il reste « aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses com- « munes. (1) » L'occupation elle-même n'est qu'un travail : cela est évident lorsqu'elle exige de grands efforts, comme l'occupation d'une partie de l'Amérique par Christophe Colomb ; mais la moindre des occupations, celle qui consisterait, par exemple, à cueillir un fruit sur un arbre, suppose toujours un certain effort et un certain travail ; voilà pourquoi le fruit, s'il n'était antérieurement à personne, devient la propriété naturelle de celui qui le cueille : car ce dernier l'a mis par son travail hors de l'état commun.

Ainsi se fait l'appropriation pour les fruits de la terre ; mais en est-il ainsi pour la terre elle-même ? — Autant je puis, répond Locke, ensemencer et labourer d'arpents de terre, autant j'en puis posséder, sauf quelques restrictions dont on parlera tout à l'heure. Locke va même jusqu'à dire que c'est le travail qui crée presque toute la valeur de la terre ; par là il devance Adam Smith et les économistes, qui placent dans le travail le principe de la valeur. « Qu'on fasse différence, dit-il, entre un arpent de terre où « on a planté du tabac ou du sucre, ou semé du blé ou de l'orge, « et un arpent de la même terre qui est laissé en commun, sans « propriétaire qui en ait soin, et l'on sera convaincu que les « effets du travail font la plus grande partie de la valeur de ce qui « provient des terres. Je pense que la supputation sera bien mo- « deste si je dis que, des productions des terres cultivées, neuf « dixièmes sont les effets du travail. La conséquence de cette « doctrine, c'est que je suis bien propriétaire de la chose que mon « travail a créée. Car je puis dire que j'ai créé ce qui sans moi « serait absolument inutile. Un champ en friche n'est rien ; il ne « devient quelque chose que par le travail humain. Il appartient « donc de droit à celui qui l'a ensemencé et fécondé. »

Toutefois le droit de propriété, selon Locke, est soumis à deux conditions. La première, c'est que le possesseur ne laisse point périr la chose entre ses mains. Ainsi celui qui, s'appropriant plus

1. *Essai sur le gouvernement civil,* ch. VI.

de fruits qu'il n'en peut manger, les laisse se corrompre tandis que d'autres manquent de nourriture, usurpe la part de son voisin. De même, celui qui, ayant un champ, laisse pourrir l'herbe et les moissons perd par là même la propriété de sa chose, parce que d'autres qui ont besoin de champs et de récoltes sont privés d'un champ qu'ils pourraient utiliser. Cette terre, quoique fermée de clôtures, doit donc être considérée comme une terre en friche, et, selon Locke, on a droit d'exproprier le possesseur s'il refuse de mettre sa terre en usage. Le droit d'abuser et de laisser perdre les choses serait sans doute absolu si ces choses étaient en quantité indéfinie, comme l'eau de la mer; mais il s'agit ici de choses en quantité limitée, dont l'appropriation ne peut être permise que sous la condition d'un travail persistant qui ne cesse de les utiliser. — Telle est la première condition fort justement imposée par Locke au droit de propriété.

La seconde, c'est qu'en m'appropriant certaines choses, j'en laisse encore assez pour les autres. — « Qui, je vous prie, s'ima-« ginera qu'un autre homme lui fait tort en buvant, même à « grands traits, de l'eau d'une grande et belle rivière, qui, sub-« sistant toujours tout entière, contient et présente infiniment « plus d'eau qu'il ne lui en faut pour étancher sa soif? (1) »

Locke a le tort d'assimiler la terre à cette eau dont la quantité est indéfinie : « En s'appropriant une terre, dit-il, par son travail « et par son adresse, on ne fait tort à personne, puisqu'il reste « toujours assez de terre et d'aussi bonnes, et même plus qu'il « n'en faut à un homme qui ne se trouve pas pourvu. » Remarquons que cette assimilation est évidemment inexacte : la terre qu'on peut s'approprier est en quantité limitée, surtout dans les vieilles sociétés où la terre est déjà tout entière occupée par des propriétaires antérieurs; la seule ressource est alors l'émigration, qui exige déjà de l'argent et offre des périls. Il est donc faux que tout nouveau venu puisse aisément s'approprier une nouvelle portion de sol.

Locke aurait pu reculer la difficulté en montrant que, si les nouveaux-venus ne peuvent s'approprier le sol, ils peuvent du moins, par leur travail, s'approprier d'autres valeurs : les valeurs mobilières. Mais alors se pose le problème du capital et du travail ; car le capital fera évidemment la loi au travail puisque, si le capitaliste ne veut pas donner du travail aux nouveaux-venus ou

1. *Ibid*, ch. IV.

ne le donne qu'à des conditions onéreuses, ils devront néanmoins se soumettre sous peine de se condamner à mourir de faim. On arrive donc toujours à reconnaître que les valeurs ne sont pas en quantité indéfinie, comme le croit Locke, et que l'appropriation de ces valeurs par les uns peut ne pas laisser aux autres « de semblables et d'aussi bonnes choses communes. » Locke a entrevu ce grand problème, qui n'est rien moins que la question sociale sans en montrer la solution.

Le principe qu'il pose ici n'en mérite pas moins une attention particulière : « Si l'on passe les bornes de la modération, dit-il, et « que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend « ce qui appartient aux autres. » Ainsi le principe même qui justifie la propriété, c'est-à-dire la liberté du travail, la limite en même temps qu'il la fonde ; car il faut que cette liberté du travail subsiste toujours pour tous ; en conséquence, le droit de propriété ne peut être illimité et sans conditions. Locke aurait dû ajouter que le travail crée seulement la forme nouvelle des objets, mais non le fond, et que, par conséquent, la propriété du fond ne peut être absolue et sans limites. Quelles sont donc ces bornes qui restreignent le droit de propriété sans le détruire, et qui complètent pour ainsi dire le droit de chacun par le droit de tous ? — Difficile question que Locke n'a pas examinée, et dont on cherche de nos jours la solution.

Au droit de propriété Locke ajoute le droit de liberté personnelle, et se fait l'adversaire de l'esclavage. Tous les hommes étant libres et égaux dans l'état de nature, aucun n'a de domination naturelle sur un autre. Ni le pouvoir paternel, ni le pouvoir politique ne doivent être une domination. L'enfant n'appartient pas à son père comme un esclave à son maître. Le pouvoir du père lui a été donné pour nourrir et élever son enfant, pour faire de cet enfant un homme, c'est-à-dire un être libre. Aussi ce pouvoir est-il provisoire : du jour où l'on peut supposer que l'enfant est devenu capable de se conduire par lui-même, il est libre. L'autorité du père a pour but de se rendre elle-même inutile : elle est un moyen dont la liberté de l'enfant est la fin. De là ses limites et ses conditions. Ses limites sont les devoirs mêmes auxquels le père est obligé envers l'enfant ; ses conditions sont l'accomplissement de ces mêmes devoirs. Le père néglige-t-il l'éducation physique ou morale de son enfant, agit-il contre sa vie, sa santé ou son intelligence, il perd son autorité, et la société doit aussitôt réclamer

l'exécution du devoir. En résumé, l'autorité paternelle est un devoir plutôt qu'un pouvoir, et, lorsque le devoir est accompli, le pouvoir cesse.

Locke réfute ensuite ceux qui font reposer la domination politique sur le pouvoir paternel. Outre que ce dernier, comme nous venons de le voir, n'est point une domination véritable, l'origine et l'objet des deux pouvoirs diffèrent. L'origine du pouvoir paternel est un devoir naturel ; l'origine du pouvoir civil est un contrat volontaire. Entre le père et les enfants mineurs il n'y a pas égalité de raison et de liberté ; cette égalité existe entre les gouvernants et les gouvernés. Tout raisonnement par analogie de la famille à l'État pèche donc en son principe.

Outre les droits de propriété et de liberté personnelle, il existe encore, selon Locke, un droit naturel qui complète tous les autres : c'est celui de défendre ca liberté et sa propriété, ou le droit de légitime défense.

A ce droit Locke rattache celui de réparation, qu'on nomme vulgairement le droit de punir (1). Quand on m'a fait du mal et qu'on a usé contre moi de violence, je puis, selon Locke, défendre ma liberté après coup par la peine que j'inflige à l'agresseur. Locke a bien vu que le droit de punir doit être rattaché au droit de défendre sa liberté ; mais il n'a pas assez approfondi l'idée de pénalité, ni distingué le droit de punition proprement dite, qui n'appartient pas à l'homme, du droit à la simple réparation ou indemnité qui lui appartient (2).

Dans l'état de nature, tout homme exerçant par lui-même le droit de pénalité, il se trouve que chacun est juge en sa propre cause : c'est là, dit Locke, un grave inconvénient. De plus, ce n'est pas toujours celui qui a de son côté la raison et la justice, qui se trouve avoir aussi la force. Voilà une des causes déterminantes qui poussent les hommes à former une société civile et politique, au lieu de demeurer dans une société purement naturelle.

Hobbes a bien compris que la société civile a pour origine un contrat, et Locke développe cette importante notion. Le principe de toute association n'est et ne peut être que le consentement commun. Tous les hommes, étant originairement libres, ne

1. *Essai sur le gouvernement civil*, ch. I.
2. Voir, sur le fondement de la pénalité, *la Liberté et le Déterminisme*

doivent être soumis à une autorité quelconque que de leur plein consentement. Sans ce consentement, l'état de guerre continue de subsister, et il n'y a point de société ; ou bien il n'existe qu'une société apparente, dont le chef ne domine encore que par le droit de guerre. C'est donc la liberté qui fait la société.

Mais Hobbes n'a point vu quel est le véritable objet du contrat d'association civile et politique. Cet objet est la garantie des droits naturels, non leur suppression au profit du souverain. Les contractants ne peuvent donc abandonner de leurs droits que ce qui est incompatible avec l'association ; or, selon Locke, la seule chose incompatible avec l'association civile et politique, c'est l'exercice personnel de ce droit de punir qui appartient naturellement à chacun. Une société où chacun prétendrait se faire justice à soi-même redeviendrait un état de nature, et cesserait d'être une société civile et politique ; la guerre serait le résultat ordinaire de ce conflit. Quel est donc au fond le seul droit dont les associés remettent l'exercice à l'association ? Le droit de punir ou de faire justice. C'est sur cette seule idée de la justice pénale que Locke fait reposer le pouvoir civil et politique : selon lui, ce pouvoir est essentiellement judiciaire. Théorie originale et profonde, qui se retrouvera dans les doctrines les plus modernes.

Le pouvoir judiciaire, essence du pouvoir social, se subdivise en d'autres pouvoirs particuliers. 1° Il faut d'abord déterminer les offenses, la compensation, la réparation et la peine ; et cette détermination est une loi : de là le pouvoir *législatif*. 2° Il faut exécuter les lois : c'est le pouvoir *exécutif*. 3° Il faut exercer le pouvoir judiciaire à l'égard des autres nations, par la guerre ou par la paix : c'est le pouvoir *confédératif*, qu'on peut faire rentrer dans l'exécutif (1).

Le gouvernement est l'ensemble d'hommes à qui les pouvoirs publics sont confiés. Doit-il être absolu, comme le soutient Hobbes, et faut-il avec lui considérer la monarchie absolue comme seule légitime ? — Elle l'est si peu, selon Locke, qu'à vrai dire ce n'est pas même là une forme du gouvernement civil : c'est simplement une oppression qui laisse subsister l'état de nature. En effet, l'état de nature demeure tant qu'il n'y a pas d'autorité judiciaire commune à laquelle on puisse appeler des injustices subies ; or, dans la monarchie absolue, telle est

1. *Ibid*, ch. VII, VIII, XII, XIII.

la situation des sujets par rapport au prince. Le prince est devant eux dans l'état de nature, et ils sont devant lui dans l'état de défense naturelle : c'est une guerre sourde ou déclarée, mais c'est une guerre, et dès que la nation est la plus forte, elle renverse à bon droit, dit Locke, celui qui prétendait l'asservir (1).

Le pouvoir politique, n'étant point absolu, doit avoir des limites; et la limite de tout pouvoir, c'est le devoir. Si l'on donne à une personne un pouvoir pour une certaine fin, elle a le droit d'en user pour cette fin, et non pour ce qui lui est contraire; sans quoi elle violerait son mandat. Or, la fin de la société civile et du gouvernement, c'est la conservation de tout ce que les hommes possèdent en propre: la vie, la liberté, les biens, et, en un seul mot, les *propriétés* de toutes sortes. C'est pour la protection de toutes ces libertés et propriétés que la société est instituée et que les citoyens renoncent à exercer par eux-mêmes leur droit de défense ou de réparation. Il y aurait donc une absurdité dans l'abdication complète que Hobbes demande aux citoyens : car il serait absurde que chacun renonçât au pouvoir naturel de repousser ou de réparer l'injustice, et qu'il livrât en même temps tous les droits pour la protection desquels il consent à faire abandon de ce pouvoir. Ne serait-ce pas là le plus étrange des calculs et le plus inepte des contrats? Donc nous n'abandonnons le pouvoir de nous défendre nous-mêmes qu'en échange d'une garantie pour tous nous droits : c'est là l'objet de l'institution civile. Si le pouvoir politique va contre cet objet, il se met en guerre avec la société, et rétablit lui-même l'état de nature qu'il était appelé à terminer. Le contrat violé par une des parties ne peut plus lier l'autre. En un mot, la limite essentielle au pouvoir politique est la limite même des droits naturels pour la défense desquels il existe.

Appliquons cette règle générale aux deux principaux pouvoirs : législatif et exécutif.

C'est, selon Locke, le législatif qui est le pouvoir suprême, car c'est lui qui fait la loi, dont l'exécutif ne fait que l'application. Mais le pouvoir législatif a beau être le pouvoir souverain, il n'est pas pour cela absolu. Qu'est-ce en effet que le pouvoir souverain? C'est simplement, d'après Locke, la somme des pouvoirs que chaque homme possédait primitivement. Et comme chacun a un pouvoir égal à celui des autres, le pouvoir législatif n'est pas lui-même

1. *Ibid*, ch. XVIII.

plus étendu que le droit naturel de chacun. Or, personne n'a sur soi-même ni sur les autres ce pouvoir absolu et arbitraire que Hobbes avait imaginé. Par exemple, je n'ai pas le droit de m'ôter la vie ni de vous l'ôter ; je n'ai pas le droit de me mettre en esclavage ni de vous y réduire. Le pouvoir législatif, qui n'est institué que pour défendre nos droits, ne devra pas davantage tuer ou asservir. « Les lois de nature, dit Locke, subsistent tou- « jours comme des règles éternelles pour tous les hommes, pour les « législateurs aussi bien que pour les autres. » Ainsi le pouvoir législatif n'a d'autres droits que ceux qui appartiennent naturellement à chaque associé, et il a pour unique domaine la déclaration et la protection de ces droits sous forme de lois.

Des règles analogues sont applicables au pouvoir exécutif; mais Locke les déduit avec moins de force, et y mêle plus d'une erreur.

En instituant le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, nous avons vu que la nation ne se démet point de son droit de souveraineté ; reste à savoir ce qui arrivera si, en fait, les mandataires de la nation auxquels est remis le pouvoir, soit législatif, soit exécutif, violent leur mandat et veulent confisquer à leur profit les droits de la nation ? — Par cette conduite, dit Locke, les mandataires du pouvoir rétablissent l'état de nature entre eux et les citoyens : car il n'y a plus de tiers à qui on puisse s'adresser pour résoudre la question ; il n'y a plus d'autorité commune qui puisse juger le conflit. Or, dans cet état de nature, l'appel à la force redevient légitime, par la faute de ceux qui ont rompu le lien social qu'ils étaient chargés de maintenir. Locke, songeant à la révolution d'Angleterre, déduit de ces principes le droit *naturel*, sinon *légal*, de révolution, comme suprême ressource d'un peuple opprimé. Le but de cette révolution du peuple, dit-il, c'est de substituer au pouvoir législatif qui usurpe un pouvoir législatif nouveau : la fin n'est donc pas la rébellion, mais au contraire l'institution de la loi véritable. Les vrais rebelles sont ceux qui ont violé leur mandat et, par le fait, déclaré la guerre à leurs mandataires ; celui qui a employé le premier la force contre le droit s'est mis par là même en état de lutte avec celui qu'il attaquait : dès lors, selon Locke, tous les engagements sont rompus, et tout autre droit cesse hors le droit de légitime défense (1).

1. *Essai,* ch. XVIII.

Cependant, qui jugera si le prince et les législateurs passent l'étendue de leur pouvoir ? Il n'y a point de tiers. — Locke répond que le juge en dernier ressort, c'est celui en qui réside la souveraineté, c'est-à-dire le peuple. « Car, dit-il, qui est-ce qui pourra « mieux juger si l'on s'acquitte bien d'une commission que celui « qui l'a donnée ? Certainement Dieu est le seul juge de droit. « Mais cela n'empêche pas que chaque homme ne puisse juger « pour soi-même et décider si un autre homme s'est mis en état « de guerre avec lui, et s'il a droit d'appeler au souverain juge, « comme fit Jephté. En un mot, c'est à la partie offensée de juger « pour elle-même. (1) » Ne l'oublions pas, en effet, selon Locke, l'état de nature a recommencé par la violation du pacte social. Un tel droit de résistance n'existerait pas si le pouvoir législatif de la nation était organisé de telle sorte, par le suffrage universel, qu'elle pût toujours faire entendre sa voix pacifiquement et modifier régulièrement sa constitution ; mais, en l'absence du droit universel de suffrage, ou lorsque ce droit est violé, Locke déclare qu'en fait le droit naturel de résistance tient la place des droits légaux qui font défaut au peuple.

Les rapports de l'État et de l'Église sont étudiés par Locke dans ses *Lettres sur la tolérance :* ces rapports se réduisent, selon lui, à la séparation réciproque. L'État a en vue la vie terrestre ; l'Église, la vie céleste (2). Nous appartenons par la naissance à notre patrie, mais non à notre Église : nous n'y entrons qu'en nous y associant volontairement (3). « Tout le pouvoir civil n'a rapport qu'aux « intérêts civils, se borne aux choses de ce monde, et n'a rien à « faire avec le monde à venir. » Comme la société civile n'est point fondée sur les intérêts de l'Église, les lois de l'État ne doivent avoir aucun égard à la foi religieuse. Il ne peut être question, dit Locke, d'un État « chrétien » : la foi ne peut pas exclure du droit. Le principe de l'État est que chacun doit jouir de tous les droits qu'il reconnaît aux autres : il convient donc que l'État tolère toute espèce de culte extérieur. La superstition et l'incrédulité peuvent ne pas être sans péché ; mais l'État n'a pas à punir les péchés, à moins qu'ils ne lèsent les droits d'autrui (4). Il faut d'autre part que l'Église se gouverne elle-même dans tout ce qui

1. *Essai,* ch. XVIII.
2. *Essai,* II, 150, 159.
3. *Lettres,* p. 234 et ss.
4. *Ibid.,* p. 235.

regarde la foi et les pratiques, conformément aux lois communes: car l'Église repose sur une association volontaire. De là les domaines indépendants de l'État et de l'Église: l'État est une association politique, libre dans son propre domaine ; l'Église est une association religieuse, libre au sein de l'association politique.

Aucun philosophe n'a eu plus d'influence que Locke sur le dix-huitième siècle. En métaphysique, son *Essai sur l'entendement humain* inspirera Condillac; en religion, son *Traité du christianisme raisonnable* et ses *Lettres sur la tolérance* seront l'Évangile des libres penseurs ; en pédagogie, son livre sur l'*Éducation des enfants* provoquera l'*Émile* de Rousseau ; son *Essai sur le gouvernement civil* inspirera Montesquieu et Rousseau. Cependant, le libéralisme anglais diffère toujours du libéralisme français: l'un est surtout fondé sur des considérations d'intérêt, et le droit même n'est pour Locke qu'une liberté d'action qui doit être maintenue parce qu'elle est utile aux individus et à la société ; l'autre est fondé sur des considérations de droit proprement dit, et sur l'idée de l'inviolabilité adsolue qu'on attribue à la liberté. Le libéralisme anglais est surtout pratique et en quelque sorte positiviste ; le libéralisme français sera surtout théorique et rationaliste (1).

II. — BERKELEY.

Georges Berkeley, né en Irlande (1685) et évêque de Cloyne, émit dans sa *Nouvelle Théorie de la vision* (1709), dans ses *Principes de la connaissance humaine* (1710), dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonoüs* (1713), des doctrines profondes sur les plus importants problèmes de la métaphysique.

On a vu que toutes nos idées, selon Locke, sont des perceptions sensibles, car nous ne connaissons les qualités des choses que par nos perceptions; cependant, Locke suppose toujours qu'en dehors de nos perceptions mêmes, il existe des *choses* inconnues. Berkeley se demande s'il est vrai que ces choses ont une réalité ; et il remarque qu'en définitive nous n'en pouvons rien savoir, puisque nous pouvons seulement connaître ce qui est en nous. Pourquoi donc supposer encore avec Locke

1. Voir notre *Idée moderne du droit*, livre II.

l'existence de *choses* et de *substances* qui seraient le soutien inerte des phénomènes? Si on les admet, comme elles nous sont toutes également inconnues, elles sont toutes pour nous indiscernables, et nous n'avons aucune raison pour ne pas les réduire, comme Spinoza, à l'unité d'une seule substance. Et pourtant la substance de Spinoza est ce qu'il y a de plus inintelligible, par cela même qu'elle est ce qu'il y a de plus inintelligent. La pierre angulaire du matérialisme, c'est cette idée d'une substance stupide et non pensante, qui pourtant existerait « par elle-même », et d'où Spinoza fait ensuite tout sortir avec une nécessité exclusive de toute liberté, de toute moralité. On se figure, par une imagination grossière, un support des phénomènes, un *substratum* qu'on appelle Matière ou Nature, et c'est là l'idole qu'on adore. Mais encore un coup, si cette substance existe, nous ne pouvons la connaître; pourquoi donc en supposer l'existence? — Parce qu'il faut aux sensations une cause. — Rien de mieux; mais la cause est ce qui *agit*. Les vraies causes de nos sensations ne peuvent donc être réellement inertes, c'est-à-dire réellement matérielles; elles sont actives et « spirituelles », elles sont esprit. Être purement et simplement, sans être ceci ou cela, c'est ne pas être : et telle est la prétendue substance de la vieille métaphysique matérialiste ou panthéiste. De plus, rien n'existe pour nous que ce qui est par nous perçu. Donc *exister, c'est être perçu* ou *percevoir;* ce qui n'est pas perçu et ne perçoit pas, n'est pas. Or, ce qui perçoit, c'est l'esprit actif : ce qui est perçu, c'est l'idée ; des idées et des esprits, voilà donc enfin, selon Berkeley, toute la réalité. Ce monde extérieur, avec ses couleurs et ses formes, est un ensemble de perceptions ou d'idées qui n'existent que dans des esprits, et ainsi le fond de toutes choses est spirituel.

Est-ce à dire que, selon Berkeley, nous soyons seuls au monde et que nous produisions à nous seuls le monde? Non ; car nos premières idées, qui sont les idées sensibles, ne viennent pas de nous et s'imposent à nous : dès que nous ouvrons les yeux, il ne dépend pas de nous de voir ou de ne point voir. Il existe donc, selon l'évêque de Cloyne, un autre esprit qui produit ces idées dans le nôtre : cet esprit supérieur et infini, dont la nature n'est que le langage, c'est Dieu. Supprimez tous les esprits, il n'y a plus rien ; posez l'esprit suprême, et devant lui d'autres esprits sur-lesquels son action s'exerce, le monde existe. Quant à la matière morte et brute, c'est un fantôme que la science entière travaille à

dissiper. Une série de phénomènes dont ni la production ni l'enchaînement ne dépendent de nous, voilà réellement le monde ; cet enchaînement qu'on appelle hors de nous les lois de la nature, se réfléchit en nous-mêmes et y crée les lois de l'association; grâce à ces lois, chaque phénomène est relié à tous les autres, chaque sensation est reliée à celles qui l'ont précédée et à celles qui doivent la suivre. En raison de ce lien, le monde nous est à chaque instant représenté tout entier par la sensation actuelle, et notre âme est sans cesse le « miroir » de ce qu'on nomme l'univers physique.

Tel est le spiritualisme absolu de Berkeley, qui ramène à l'unité de l'esprit tous les phénomènes prétendus matériels, qui fait de la matière un simple rapport entre les esprits et l'apparence sous laquelle ils se manifestent les uns aux autres : vouloir et penser, c'est tout l'être.

Berkeley n'avait pas mis en évidence la conscience que l'esprit a de son action propre, et il n'avait guère reconnu, avec Locke, d'autres idées que les idées sensibles. Du moi il n'admettait qu'une perception vague, qu'il appelait « notion ». Il était naturel alors de se demander si l'esprit lui-même, si le *sujet* percevant, avec cette insuffisante notion qu'il a de soi, a plus de réalité que la matière ou l'*objet* perçu. En supprimant la *chose* matérielle, Berkeley semblait laisser encore subsister une *chose* pensante, une substance intelligente. Hume va soutenir que cette autre substance doit disparaître tout comme la première.

III. — HUME (1).

A l'antique ontologie qui prétend connaître ce que les choses sont en elles-mêmes, il faut substituer, selon la remarque profonde de Hume, la science *critique* de notre intelligence, qui nous apprend ce que les choses sont pour nous et en nous. Cette science a sur l'autre l'avantage de la certitude; car « nous ne saurions la soupçonner d'être chimérique, sans tomber dans un « scepticisme qui détruirait en même temps toute spéculation et « toute morale. Il y aurait plus d'imprudence, de précipitation et

1. Né à Edimbourg (1711-1776). Principaux ouvrages : *Traité de la nature humaine* (1739). *Recherches concernant l'entendement humain* (1748). *Essais et traités. Histoire d'Angleterre.*

« même de dogmatisme à renoncer à la philosophie ainsi com-
« prise, qu'il n'y en aurait à se jeter dans la plus téméraire spé-
« culation (1). » On a réussi à fixer les lois des révolutions planétaires; pourquoi faudrait-il désespérer de fixer les lois de notre intelligence? — Telle est la tâche de la philosophie critique, dans laquelle Hume se montre le précurseur de Kant.

Que trouvons-nous en notre intelligence par une réflexion attentive? — Des états de conscience divers, et des rapports qui les relient. Examinons avec Hume et la nature de ces états et la nature de ces rapports.

Les états de conscience, ou phénomènes, sont de deux sortes: 1° les impressions ou perceptions actuelles, comme celles du froid ou du chaud, du plaisir ou de la douleur; 2° les idées, qui ne sont que des impressions plus faibles, comme le souvenir du froid et du chaud, du plaisir et de la douleur. « Les idées sont « les copies des impressions, et chaque perception languissante « est l'affaiblissement de quelque perception plus vive. » Voilà l'étoffe de nos pensées. « Cette étoffe est prise tout entière ou « des sens extérieurs ou du sentiment interne; la fonction de « l'âme consiste à en faire l'assortiment et le mélange (2). »

Quant aux rapports qui relient les états de conscience, Hume les réduit aux lois de *l'association des idées*. Ces rapports sont de trois sortes: 1° ressemblance (ou différence): l'idée du blanc, par exemple, rappelle l'idée du rouge; 2° *contiguïté* de temps ou de lieu; 3° *succession nécessaire*, vulgairement appelée rapport de causalité.

D'après cela, qu'est-ce que la substance et la cause? — De simples associations de phénomènes, dont l'ontologie a fait mal à propos des entités subsistant au delà et au-dessous des phénomènes. Déjà la substance matérielle a été réduite par Berkeley à un ensemble de perceptions; mais, selon Hume, la substance spirituelle est du même genre. En effet, ce que nous appelons le *moi* un et identique ne nous est révélé par aucune impression simple et constante, « car il n'y a pas en nous, dit Hume, d'impression constante et invariable. » Lors donc que je cherche ce que j'appelle moi, je me heurte toujours à telle ou telle sensation particulière et ne puis réellement apercevoir que cette sensation. Par conséquent le moi n'a de réalité que dans

1. *Essais*, trad. fr., p. 18.
2. *Ibid.*, 23.

les sensations : c'est « un faisceau ou une collection de diffé« rentes perceptions, qui se succèdent l'une à l'autre avec une « rapidité incroyable (1). » Les impressions proprement dites constituent ce que nous appelons l'extérieur ; les reflets affaiblis de ces impressions, ou les idées, constituent l'intérieur ; or le *moi*, n'étant ni une impression ni une idée, ne peut être que la succession même des idées, comme le non-moi est la succession même des impressions. C'est ainsi que le prétendu *objet* du sens interne, tout comme l'*objet* des sens, s'évanouit et se résout en une série mouvante de phénomènes.

Si Berkeley, tout en rejetant la matière, voulait conserver la substance spirituelle, c'est qu'il croyait y voir, avec Leibniz, la causalité, la puissance active; mais, selon Hume, en dehors des phénomènes et de leurs rapports, la cause n'a pas plus de réalité que la substance. Berkeley n'a-t-il pas lui-même démontré, après Locke et Descartes, que nous ne saisissons au dehors de nous aucune cause proprement dite, c'est-à-dire aucune puissance active ? Nous voyons le mouvement d'une bille, puis le mouvement d'une seconde bille rencontrée par la première ; mais nous ne voyons pas l'énergie active, la puissance efficace, la « cause » qui produit le mouvement. « L'esprit, dit Hume, ne saurait aper« cevoir l'effet dans la cause supposée, fût-ce par l'examen le « plus profond et le plus attentif ; car l'effet est totalement diffé« rent de la cause, et par conséquent ne peut être découvert en « elle... Il n'y a rien dans un objet, considéré en lui-même, qui « nous puisse fournir une raison de tirer aucune conclusion au « delà de l'objet même. » « Tous les événements semblent entiè« rement détachés les uns des autres. Un événement suit l'autre, « mais nous ne saurions jamais apercevoir entre eux aucun lien. « Ils semblent rapprochés, jamais enchaînés (2). » Voilà pour les causes extérieures. Quant à la causalité intérieure, Hume prétend que nous ne l'apercevons pas davantage. Où serait-elle ? Dans l'influence de notre volonté sur nos membres ? Mais nous ne saisissons point cette influence : nous voulons un mouvement, et le mouvement suit, pourquoi ? nous l'ignorons. Parfois aussi le mouvement ne suit pas, et l'homme frappé soudain de paralysie n'est averti que par l'expérience de l'impossibilité où il est de se mouvoir. Reste l'influence prétendue de la volonté sur les facultés

1. *Nature humaine*, I, 437, 448.
2. *Essais*, II, 40. *Nat. hum.*, I, p. 245. *Essais*, II, 88.

intérieures de l'esprit; mais cette influence se manifeste également par une simple succession : je veux me souvenir, et le souvenir vient; parfois aussi il ne vient pas. Dira-t-on que la volonté exerce encore une influence sur elle-même dans l'acte libre, et que là nous apercevons enfin la vraie puissance active, la vraie cause, Hume ne reconnaît pas cette liberté de détermination : nos déterminations ne font à ses yeux que suivre certains motifs, et quand les mêmes motifs reparaissent, les mêmes déterminations suivent. Partout donc, selon lui, une simple succession de phénomènes, sans substance et sans cause.

Cependant, remarque Hume, l'idée de cause n'est pas absolument sans valeur, pourvu qu'on y voie seulement l'expression d'une *succession nécessaire*. La succession du soleil et de la lumière a un caractère de nécessité; voilà pourquoi nous appelons le soleil cause de la lumière. Reste à savoir en quoi consiste cette nécessité qui s'attache à certaines successions de phénomènes: le feu et la chaleur, le soleil et le jour, etc. Faut-il entendre par là une puissance mystérieuse, inhérente aux objets? Pas le moins du monde. La nécessité n'est point hors de nous, mais en nous; elle n'est point dans les objets pensés, mais dans le sujet pensant. C'est nous qui sommes nécessités à faire suivre l'idée de soleil par l'idée de lumière, et cette nécessité est une contrainte tout intérieure : « La nécessité n'est autre chose qu'une impression interne de l'esprit ou une détermination à conduire nos pensées d'un objet à l'autre (1). »

Cette contrainte intérieure, à son tour, s'explique par l'*habitude*. « L'habitude a deux effets primitifs sur l'esprit : elle lui « donne une *facilité* à accomplir quelque action ou à concevoir « quelque objet, et en second lieu elle lui imprime une *tendance* « ou une inclination à le faire; or ces deux effets peuvent nous « expliquer tous les autres (2). » L'induction, qui nous fait attendre que la même cause soit suivie du même effet, c'est-à-dire simplement que le même ensemble de phénomènes soit suivi des mêmes phénomènes, est une simple habitude produite par la répétition.

« L'hypothèse de la ressemblance de l'avenir au passé n'est fondée sur aucune espèce d'arguments, mais dérive entièrement de l'habitude qui

1. *Nat. hum.*, I, 289.
2. *Ibid.*, II, 261.

nous détermine à attendre pour l'avenir la même série d'objets à laquelle nous avons été accoutumés.... Un nombre quelconque d'exemples, supposés exactement similaires, ne renferme rien qui diffère de chaque exemple pris à part; seulement, après une certaine répétition d'exemples similaires, l'esprit est entraîné par l'habitude à attendre, après l'apparition d'un événement, ce qui l'accompagne ordinairement, et à croire que cela se produira en effet. Cet enchaînement senti dans notre esprit, ce passage accoutumé de l'imagination d'un objet à ce qui l'accompagne d'ordinaire, est le sentiment ou l'impression par laquelle nous nous formons l'idée de puissance ou de connexion nécessaire... Une cause est un objet qui en précède un autre, qui lui est contigu dans le temps, et lui est uni de telle sorte que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre (1). Il existe donc une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées; et quoique les puissances et les forces par lesquelles la première est gouvernée nous soient pleinement inconnues, nos pensées et nos conceptions ne laissent pas, en définitive, d'avoir toujours suivi la même marche que les autres ouvrages de la nature. L'habitude est le principe par lequel cette correspondance a été effectuée... Comme la nature nous a enseigné l'usage de nos membres, sans nous donner la connaissance des muscles et des nerfs par lesquels ces mouvements sont accomplis, de même elle a implanté en nous un instinct qui entraîne la pensée en avant, suivant un cours correspondant à celui qu'elle a établi parmi les objets extérieurs.... Que nous attachions de toutes nos forces notre attention sur nous-mêmes, que nous portions notre imagination jusqu'aux cieux ou jusqu'aux derniers confins de l'univers, nous ne faisons point un seul pas hors de nous-mêmes, et nous ne concevons d'autre existence que les perceptions qui nous sont apparues dans ces étroites limites. C'est là l'univers de l'imagination, et nous n'avons point d'autre idée que ce qui s'y produit (2). »

Tel est l'empirisme de Hume. Il sera renouvelé plus tard par toute l'école anglaise et par le positivisme français ; il sera, dans une certaine mesure et comme doctrine exclusive, combattu en Allemagne par Kant, en France par Maine de Biran.

IV. — ADAM SMITH ET LA MORALE DE LA SYMPATHIE.

Déjà Hume avait fait reposer la morale sur le sentiment de la sympathie. L'économiste Adam Smith (1723-1690) développe cette idée, et analyse avec finesse les faits où la sympathie se manifeste. Pour lui, la fin de la vie humaine est la sympathie

1. *Nat. hum.*, 236, 298, 123. *Essais*, II, 89, 69.
2. *Essai, ibid.* et ss.

universelle. Bien agir, c'est obéir à des sentiments qui obtiennent la sympathie d'autrui; mal agir, c'est obéir à des sentiments avec lesquels les autres hommes ne peuvent sympathiser. — Cette sympathie est du reste un sentiment tout spontané, passif et fatal. Adam Smith ne voit pas qu'un sentiment semblable ne saurait réaliser entièrement notre idéal de la moralité libre. En outre, la sympathie a le défaut d'être aussi variable que les personnes et les caractères : pour échapper à cette variabilité, Adam Smith veut que nous réglions nos sympathies sur celles qu'éprouverait « un spectateur impartial ». Mais ce spectateur impartial serait précisément un homme qui consulterait sa raison et non plus ses sympathies passives. Tel est le cercle vicieux où le système tout empirique d'Adam Smith finit par s'enfermer.

V. — BENTHAM ET LA MORALE DE L'INTÉRÊT.

Le même empirisme exclusif aboutit, chez Bentham, à des conséquences toutes différentes. Le principe unique de nos actions, pour Bentham comme pour Hobbes et Helvétius, c'est l'intérêt personnel. Bentham pose en principe que tout homme est nécessairement et essentiellement égoïste. Suivre le devoir pour le devoir même lui semble un « ascétisme » impossible et absurde. « Nul homme, dit-il, ne lèvera pour autrui le petit bout du doigt » s'il n'y voit son plus grand intérêt. La morale n'est que la « régularisation de l'égoïsme, » et le critérium du bien n'est que le calcul du plus grand plaisir. Bentham croit possible cette évaluation des plaisirs par une « arithmétique morale. » Il faut, dit-il, comparer les plaisirs entre eux sous les rapports suivants : — intensité, durée, fécondité en plaisirs nouveaux, pureté ou absence de mélange avec la douleur, proximité, certitude, étendue ou conséquences sociales; — puis, une fois la balance faite entre les divers plaisirs, on choisit celui qui est supérieur en quantité. Bentham nie toute *qualité* de nos actions qui ne se réduirait pas à une quantité supérieure de plaisirs. « Le plus abominable plaisir du plus vil des malfaiteurs est bon en soi, et ne devient « mauvais que par la chance des peines qu'il entraîne à sa suite. » Ces peines qui suivent la pratique du vice suffisent à produire, d'après Bentham, l'accord de l'intérêt et de la vertu.

On objectera que l'intérêt particulier peut se trouver en opposition avec l'intérêt général. Par un hardi paradoxe, Bentham nie

cette opposition. Il y a, dit-il, entre les intérêts une identité naturelle, que sanctionne la loi civile et religieuse. L'intérêt bien entendu, à l'en croire, se trouve toujours d'accord avec la justice: le respect de la justice, dit-il, nous rend heureux du bonheur d'autrui, grâce à la sympathie naturelle qui unit les hommes; les autres nous renvoient pour ainsi dire le plaisir que nous leur faisons, comme un miroir renvoie la lumière. Bentham aboutit par cette voie à des considérations de philanthropie. Jurisconsulte éminent, il veut réformer les lois pour le bonheur de l'humanité, mais d'après les principes de l'intérêt, non d'après les idées de droit chères à la philosophie française. Il reproche à la Révolution de 1789 d'avoir invoqué et « déclaré » les droits de l'homme, au lieu de s'appuyer sur les intérêts positifs. Ainsi est fondée par Bentham la morale utilitaire, que développera l'école anglaise contemporaine (1).

ECOLE ÉCOSSAISE (XVIIIe ET XIXe SIÈCLES).

REID, STEWART, HAMILTON.

Selon Thomas Reid (1710-1796), l'excès de la spéculation conduit au scepticisme et éloigne du sens commun (2). La vraie méthode, c'est d'appliquer l'observation aux faits intérieurs comme aux faits extérieurs, et de faire une « histoire naturelle de l'âme » sous le nom de psychologie. Quant aux questions métaphysiques de cause, de fin, de substance, d'origine, on s'en rapportera sur ces points aux suggestions spontanées du sens commun. En un mot, Thomas Reid supprime la spéculation métaphysique et réduit la psychologie à une étude empirique des phénomènes selon la méthode de Bacon. L'école écossaise n'est qu'une école descriptive, qui énumère des faits ou qui invoque des croyances générales sans faire la critique de ces prétendues « vérités du sens commun. »

Dugald-Stewart (1753-1828), dans ses *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, continue la même tradition.

L'école écossaise ne s'élève qu'avec Hamilton à des vues systé-

1. Voir le livre de M. Guyau intitulé : *La morale anglaise contemporaine*. 1 vol. in-8°.

2. *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun.*

matiques, et cela presque de nos jours, sous l'influence de la philosophie kantienne.

Hamilton, s'inspirant de Kant et de Hume, pose en principe que l'absolu, objet de la métaphysique, est inconnaissable. « Relativité de la connaissance humaine », telle est la thèse soutenue par Hamilton. Par là il entend que, la pensée étant une relation de l'objet pensé au sujet pensant, l'objet ne peut être connu que dans cette relation : l'objet connu par nous est donc toujours relatif à nous et ne peut jamais être absolu. Penser, dit Hamilton, c'est soumettre un objet à des conditions, à des déterminations, à des limites : « penser, c'est conditionner, c'est déterminer, c'est limiter » ; il est dès lors impossible de penser l'absolu, puisque ce serait soumettre l'inconditionné à des conditions, ne fût-ce qu'aux conditions de notre pensée même. Nous ne pouvons en un mot, connaître un objet qu'en l'opposant à un autre objet ou à nous-mêmes.

C'est, ajoute Hamilton, cette impossibilité de concevoir une chose quelconque comme absolue qui nous fait chercher à toute chose des conditions dans les choses précédentes. Ce qui paraît commencer, nous voulons lui trouver une existence antérieure dans ce que nous appelons ses causes, et de là vient ce qu'on nomme le principe de causalité.

Au reste, malgré l'impossibilité d'une *connaissance* de l'absolu, Hamilton veut que l'on conserve la *foi* à l'absolu, pour des raisons purement morales ou religieuses et en somme assez faibles. De là, sur la question de l'existence de Dieu, cette sorte de scepticisme métaphysique qui aboutit étrangement à une foi mystique plus ou moins aveugle.

Voir dans nos *Extraits des philosophes* : Locke, I. Comparaison de l'entendement avec un cabinet obscur, 276. II. Lutte de Locke contre les idées de la raison. — Sur l'innéité des idées, 277. III. Sur les idées d'espace et de temps et sur les universaux, 277. IV. Sur la preuve de l'existence de Dieu par son idée, 278. V. De la spiritualité, 279. VI. Sur l'idée de la liberté, 279. VII. Sur les idées du bien et du mal naturel, 288. VIII. Sur les idées du bien et du mal moral, 280. IX. Principe du droit de propriété, 280. — Berkeley, 281. I. Les idées, 281. II. L'esprit, 281. III. La matière. — Qu'elle n'existe que dans l'esprit, 282. — Hume, 282. I. L'idée de cause réduite à celle de succession et l'induction ramenée à l'habitude, 283. II. Harmonie des idées et des choses, 283. III. Sur l'existence du monde extérieur, 284. IV. Contre l'identité de l'âme, 285. V. L'âme n'est qu'une série de phénomènes, 286. — Newton, 286. Preuve de l'existence de Dieu par un premier moteur, 287. — Clarke, 288.

CHAPITRE SEPTIÈME

La philosophie française au dix-huitième siècle.

I. — PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE.

CONDILLAC, DIDEROT, D'HOLBACH, VOLTAIRE ET ROUSSEAU.

Influence prépondérante de la philosophie de Locke en France au XVIIIe siècle. — *Condillac* dépasse Locke et fonde un sensualisme plus complet. Il cherche la génération des phénomènes intérieurs et le principe premier qui les engendre. Ce principe est la sensation transformée, qui explique tout. L'attention n'est qu'une sensation dominante. La réflexion n'est que la sensation se sentant elle-même. Le jugement et le raisonnement sont des combinaisons de sensations. Le *moi* n'est que la collection des sensations. — La science est l'analyse des sensations, qui sont les signes des choses; toute science est une langue bien faite. — *Diderot,* un des fondateurs de l'Encyclopédie, se représente la nature comme un grand tout dont les individus sont les parties et dont l'universelle transformation est la loi. — *D'Holbach* et *Lamettrie* professent le matérialisme. — *Voltaire*, *Buffon*, *Montesquieu*, *Turgot*, *Rousseau,* demeurent attachés à une philosophie plus ou moins spiritualiste.

II. — PHILOSOPHIE SOCIALE.

I. — HELVÉTIUS.

Helvétius se place au point de vue des sens, et demande à la sensation seule l'explication des lois morales et sociales. L'homme ne cherche et ne peut chercher que son intérêt; tout l'art de la législation est de lier l'intérêt personnel à l'intérêt général, à tel point que les particuliers ne puissent faire leur bien particulier sans faire le bien de tous. La législation est l'unique fondement de la morale.

II. — MONTESQUIEU.

Montesquieu se place au point de vue de la raison, et demande à la raison l'explication des lois morales et sociales. — Définition des lois. Elles sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Ces rapports dérivent de la Raison primitive et sont l'objet de la raison humaine. — Caractères des lois. Les lois étant des rapports nécessaires, elles sont relatives aux climats, aux gouvernements, aux mœurs des peuples, etc. — Division des sociétés et des gouvernements. 1° Du despotisme, où le souverain n'a d'autre loi que sa volonté. Le ressort du despotisme est la crainte. Effet du despotisme sur les sociétés. 2° De la monarchie où le souverain commande selon des lois. C'est une forme intermédiaire entre le règne de la force seule et le règne de la loi seule. Le ressort de la monarchie est une « vertu de convention » par laquelle chacun place sa vanité dans le respect de ses privilèges. Cette vertu de convention s'appelle *honneur*. 3° De la république, où le peuple est à la fois souverain et sujet. L'essence de ce gouvernement est que le peuple fasse par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et qu'il fasse

faire le reste par des ministres qu'il nomme. Le ressort du gouvernement républicain est la « vertu politique » qui consiste dans l'amour de la patrie, de la liberté et de l'égalité. 4° Du gouvernement mixte. Montesquieu en emprunte le type à l'Angleterre. Analyse de la constitution anglaise. Confusion que fait Montesquieu entre le mélange des formes contraires de gouvernement et la pondération des différents pouvoirs essentiels à tout gouvernement. — Principe de la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire. — Réformes proposées par Montesquieu sur différents points particuliers de droit. Il proteste contre l'esclavage. Il demande l'abolition de la torture, l'institution du jury, l'adoucissement de la pénalité. Il réclame la tolérance religieuse. — Ses théories économiques. Dans l'assiette des impôts, il faut distinguer le nécessaire, l'utile et le superflu. Devoir d'assistance publique.

III. — VOLTAIRE.

Voltaire, sans produire d'idées vraiment originales sur la législation et la politique, soutient avec éloquence la cause de « l'humanité, » proteste contre la torture et contre l'intolérance religieuse, réclame la liberté politique et définit déjà la loi « la volonté de tous. »

IV. — ROUSSEAU.

Avec Rousseau, un mouvement nouveau se manifeste dans la philosophie sociale. Rousseau place le fondement de la justice sociale dans la volonté libre, qui est à la fois l'essence de l'individu et le principe de la société. — 1° *Fondement de la société humaine*. — Les hommes sont rapprochés par deux causes: la nécessité ou le besoin, et la liberté; mais la véritable société entre les hommes ne commence qu'avec la libre acceptation du lien qui les unit. La famille même, née d'abord du besoin, ne subsiste que par la volonté de ses membres; à plus forte raison la tribu, la peuplade, la nation. — Tout Etat doit être une association libre entre les citoyens. — 2° *Problème essentiel de la science sociale* : « Trouver une forme d'association qui défende et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » — 3° *Solution du problème : le contrat social*. — La véritable association est celle qui est fondée sur un libre contrat entre les associés. — 4° *But et clauses du contrat social*. — Le contrat social ne peut consister, comme Hobbes l'avait prétendu, dans l'aliénation de la liberté de tous au profit d'un seul ou de plusieurs. La liberté est inaliénable en fait. Elle est aussi inaliénable sous le rapport du devoir, car nous devons conserver notre caractère d'êtres moraux, conséquemment d'êtres libres. Elle est inaliénable en droit, car nous ne devons violer ni nos droits propres en renonçant à ces droits mêmes, ni les droits de nos descendants en aliénant d'avance leur liberté. Le despotisme est donc la destruction du vrai lien social. — Selon Rousseau, le contrat social est l'aliénation de la liberté de tous au profit de la liberté de tous; c'est-à-dire qu'au fond il ne doit pas y avoir aliénation, mais garantie et augmentation de la liberté. — Rousseau du reste emploie des formules inexactes et ambiguës, qui semblent d'abord renfermer en elles le communisme. Il finit cependant par dire que le contrat social a pour but « la liberté et l'égalité de tous. » — 5° *De la souveraineté et de la loi*. — La *souveraineté* est le droit de faire la loi que tous les membres de l'association devront observer, et d'assurer l'exécution de cette loi. — A qui appartient la souveraineté? — A tous les membres de l'association, dont chacun préalablement était souverain sur soi-même ou libre. — En d'autres termes, la souveraineté de tous se confond avec la liberté géné-

rale, qui elle-même se confond avec la volonté générale. Par la volonté générale, il faut entendre non la volonté de quelques-uns, ou celle de la majorité, ou celle même de la totalité présente, mais une volonté absolument universelle sous tous les rapports; universelle parce qu'elle est la volonté de la société entière, présente et à venir, et que de plus elle a un objet universel, savoir le bien de la société entière. — Toute volonté venant d'un groupe particulier et ayant des objets particuliers est elle-même une volonté particulière, qui est dominée par la souveraineté universelle. — La vraie souveraineté, ou celle de l'universalité des citoyens, est 1° inaliénable, comme n'étant que la liberté même de tous; 2° indivisible, comme ne pouvant se fractionner dans son principe, mais seulement dans son exécution. La division des fonctions politiques ou des *pouvoirs* a pour but d'assurer l'unité même de la souveraineté universelle. — La volonté universelle, selon Rousseau, est toujours droite dans son intention, pourvu qu'elle soit vraiment la volonté de tous relativement aux droits de tous; mais elle n'est pas toujours droite dans ses applications et exécutions. — L'expression de la volonté universelle est la *loi*. — Comment obtenir une expression aussi exacte qu'il est possible de cette volonté universelle? En consultant tous les membres de l'association, et, lorsqu'il y a désaccord, en convenant de suivre l'avis de la majorité. — La loi ainsi obtenue constitue la loi positive, qui n'est pas toujours parfaite, mais qui est toujours perfectible parce qu'elle peut toujours être changée. — De là ce principe, que la nation doit toujours conserver le droit et le pouvoir de changer toutes ses lois, toutes ses institutions, tous ses mandataires. S'il en était autrement, il y aurait aliénation de la liberté commune et impossibilité du progrès commun. — 6° *Du gouvernement.* — Rousseau, le premier, distingue avec précision le *souverain*, qui est la société entière ou la volonté générale, et le *gouvernement*, qui est un ensemble d'hommes choisis par la société pour assurer l'exécution de la volonté générale. L'Etat ou la nation ne doit pas être confondu avec le gouvernement. — Les formes diverses de gouvernement ne peuvent porter sur le pouvoir législatif, qui doit toujours demeurer inhérent à la nation entière, mais seulement sur l'exécutif. — Il y a donc une condition absolue de légitimité pour tous les gouvernements: c'est qu'ils n'aient rien de contraire à la souveraineté nationale, et qu'ils n'en impliquent à aucun degré l'aliénation. — Cette condition de légitimité remplie, il ne reste plus qu'à savoir si la souveraineté sera exercée directement par tous, ou par quelques-uns au nom de tous. — L'idéal de Rousseau consiste dans le gouvernement direct de tous par tous. — Mais il ajoute que ce gouvernement est impossible dès que l'Etat a une trop grande étendue. — C'est ce qui a donné lieu au système représentatif. — Ce système, pour Rousseau, n'est qu'un pis-aller et un mécanisme provisoire. — Critique du système représentatif. — La volonté nationale ne peut pas proprement se représenter, c'est-à-dire se substituer à elle-même d'autres volontés. — Ce serait là, selon Rousseau, une aliénation et une abdication pour tout le temps où les représentants seraient substitués à la nation. — En conséquence, la nation ne peut avoir que des mandataires ou des commissaires, toujours responsables, toujours révocables selon des formes définies, et ayant un mandat défini. — Les députés sont les mandataires de la nation et non ses représentants. — Rousseau, ayant rejeté le système représentatif comme contraire au véritable idéal du gouvernement direct, aboutit à cette conclusion que la vraie forme de gouvernement libre est la république confédérative : 1° parce que chacun des petits Etats qui la composent pourra faire ses affaires directement; 2° parce que la confédération de ces Etats formera un Etat capable de résister aux agressions extérieures. — 7° *Rap-*

ports de l'Etat et de la religion. — Rousseau demande la séparation de l'Etat et des Eglises particulières; mais, par une inconséquence fâcheuse, il veut fonder une sorte de religion civile dont les citoyens accepteraient préalablement les dogmes simples et peu nombreux. — *Conclusion.* Rousseau a compris que le vrai principe de l'ordre social est la volonté libre; mais, dans les applications, il n'a pas toujours été conséquent, et il a exagéré la puissance de l'Etat aux dépens de la liberté individuelle.

V. — TURGOT ET CONDORCET.

Turgot et Condorcet développent des principes analogues à ceux de Montesquieu et surtout de Rousseau. Ils formulent pour la première fois avec précision la doctrine du progrès et de la perfectibilité humaine.

I. — PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE.

CONDILLAC, DIDEROT, D'HOLBACH, VOLTAIRE ET ROUSSEAU.

Ce n'est point dans la philosophie spéculative, mais dans la philosophie morale et politique que se montre l'originalité des penseurs français au dix-huitième siècle. Importée en France par Voltaire, la doctrine de Locke exerce une influence prépondérante. Dans son *Traité des sensations*, l'abbé de Condillac (1715-1780) dépasse Locke lui-même et fonde un sensualisme plus radical (1). Selon lui, Locke a eu raison de rejeter l'idée de facultés abstraites dans lesquelles notre être serait pour ainsi dire divisé; cependant, il considérait encore les opérations de l'âme, la perception, la volonté, comme je ne sais quoi de primitif, et en quelque sorte comme des propriétés innées à l'âme. « Aussi le Philosophe se « contente-t-il de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, « croit, raisonne, commente, veut, réfléchit... mais il n'a pas senti « la nécessité d'en découvrir le principe et la *génération*; il n'a « pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes « acquises (2). » La vraie méthode consiste, selon Condillac, à remonter à l'origine des connaissances, pour en expliquer la génération par une transformation graduelle du principe primitif. On suit de cette manière la logique de la nature : « la nature a tout commencé, et toujours bien »; il n'y a qu'à la suivre.

Le principe primitif des connaissances, dit Condillac, est la sensation, et tout s'explique en nous par la sensation transformée;

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam (1746). *Traité des sensations*, Londres (1754). *Traité des animaux* (1755). *Œuvres philosophiques*, Paris (1795).
2. *Origine des Connaissances*, I, 189.

imaginez une statue et donnez-lui les sens, vous en ferez une personne humaine. Une sensation dominante devient l'attention; une sensation faible qui en accompagne une vive, c'est le souvenir; deux sensations simultanément dominantes, c'est la comparaison, qui engendre le jugement, qui engendre le raisonnement, et ainsi de suite. A la sensation Locke joignait la réflexion, c'est-à-dire la conscience; mais, selon Condillac, la réflexion n'est encore que la sensation se sentant elle-même. Le *moi* d'une personne « est la collection des sensations qu'elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle ». Toutes nos sensations sont les signes des choses, et nous les représentons elles-mêmes par des sensations plus subtiles qui deviennent les signes de ces signes: l'analyse des signes et la reconnaissance de leur identité fondamentale sous leurs différentes transformations, font toute la force de l'algèbre et de la géométrie; les sciences ne sont au fond que des langues bien faites, et la nature est un ensemble de symboles qu'elles traduisent en symboles de plus en plus abstraits.

Diderot (1), l'un des fondateurs de l'Encyclopédie, âme ardente et énergique, souvent traversée par des éclairs de génie, se représente la nature comme un grand Tout dont les individus sont les parties et dont l'universelle transformation est la loi. Naître et mourir, ce n'est que changer de forme; une fermentation sans relâche, un échange incessant de substance, une circulation perpétuelle de la vie, voilà l'énigme de l'existence, telle que déjà Héraclite l'avait conçue. « Élargissez Dieu, » disait Diderot, « montrez-le à l'enfant, non dans le temple, mais partout et « toujours. » Il termine ainsi son traité *de l'Interprétation de la nature* : « J'ai commencé par la nature, qu'ils ont appelée ton « ouvrage, et je finirai par toi, dont le nom sur terre est Dieu. « O Dieu, je ne sais si tu es; mais je penserai comme si tu voyais « dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi... Je ne te « demande rien dans ce monde; car le cours des choses est nécessité par lui-même si tu n'es pas, ou par ton décret si tu es. « J'espère en tes récompenses dans l'autre monde s'il y en a un, « quoique, tout ce que je fais dans celui-ci, je le fasse pour moi. Si « je suis le bien, c'est sans effort: si je laisse le mal, c'est sans « penser à toi... Me voilà tel que je suis, portion nécessairement

1. 1713-1784. *Pensées philosophiques*, La Haye (1746). *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Paris (1754). *Œuvres philosophiques* (1772).

« organisée d'une matière éternelle et nécessaire, ou peut-être ta « créature ! »

Le baron d'Holbach (1) expose des idées analogues, mais plus mécanistes, et ramène tout aux lois de la nature. Lamettrie réduit l'homme à une sorte de mécanisme brut, dans l'*Homme-machine et dans l'Homme-plante.*

Les naturalistes Bonnet (2) et Robinet insistent principalement sur les idées leibniziennes de *série*, de *développement continu*, de progrès historique. Bonnet admet la possibilité pour tout être d'une naissance nouvelle, manifestée par des organes supérieurs, ou d'une *palingénésie*. Voltaire professe un demi-spiritualisme, et défend toute sa vie la croyance en un « Dieu rémunérateur et vengeur », ainsi qu'en la liberté morale de l'homme. Il condamne le système d'Helvétius. Buffon, Montesquieu, Turgot, J.-J. Rousseau, demeurent également attachés à une philosophie semi-spiritualiste ; le dernier réfute éloquemment le sensualisme dans sa *Profession de foi d'un vicaire savoyard*.

En résumé, dans l'ordre des recherches métaphysiques et morales, la philosophie française ne s'élève guère alors au-dessus du naturalisme anglais ou d'un demi-rationalisme. En revanche, dans l'ordre des recherches sociales, elle va préparer l'avénement et d'un monde nouveau et d'une philosophie nouvelle.

II. — PHILOSOPHIE SOCIALE.

HELVÉTIUS, MONTESQUIEU, VOLTAIRE, ROUSSEAU, TURGOT ET CONDORCET.

Le dix-huitième siècle a étudié l'ordre social sous les trois points de vue différents que nous avons déjà rencontrés dans l'ordre métaphysique. Il nous offre d'abord une conception sensualiste et utilitaire de la société : celle d'Helvétius et de ses adeptes, qui fondent tous les rapports des hommes entre eux sur la recherche du plaisir. Nous y trouvons ensuite une conception rationaliste et intellectualiste qui ramène les lois sociales aux rapports nécessaires des choses : c'est celle de Montesquieu et de son école. Enfin, nous y voyons naître une philosophie

1. 1722-1789. *Système de la nature* ou *Des lois du monde physique et du monde moral*. Londres (1770).

2. Né à Genève en 1720, mort en 1793. *La palingénésie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*. Genève (1769).

supérieure où la volonté a le principal rôle, et où les lois sociales deviennent des rapports libres entre les volontés : c'est la doctrine de Rousseau, qui cherche à fonder l'ordre civil et politique, non plus sur l'intérêt sensible ni sur les nécessités logiques saisies par l'intelligence, mais sur l'égalité des libertés. La loi, dit Helvétius, est la sensation ; la loi est la raison, dit Montesquieu ; la loi est la liberté, dira Rousseau.

I. — HELVÉTIUS.

Avec Hobbes et Larochefoucauld, Helvétius enseigne que l'intérêt personnel doit être et est réellement l'unique mobile de nos actions. L'égoïsme transformé produit le monde moral, comme la sensation transformée produit le monde intellectuel, comme le mouvement transformé produit le monde matériel. La vraie morale n'est que la *physique des mœurs*. Au fond, il n'y a pas de morale proprement dite, mais simplement une branche supérieure des sciences naturelles qui enseigne les moyens de procurer le plus grand bonheur possible, soit à l'individu, soit à la société. Pour l'individu, la loi de nature, qui est la seule, c'est de savoir calculer son intérêt ; pour la société, même loi. Une fois l'intérêt de la société découvert, le législateur l'érige en loi pour les individus qui en font partie, et sanctionne cette loi par des peines ou des récompenses : tout l'art de la législation est de faire que l'individu trouve plus d'intérêt à suivre la loi qu'à la violer ; si le contraire a lieu, c'est que la loi est mal faite, c'est qu'elle est fondée sur des préjugés mystiques, sur des distinctions de bien et de mal absolus, tandis qu'elle devrait être la simple expression de l'intérêt commun. La vraie morale s'absorbe dans la législation, qui s'absorbe elle-même dans la science de la nature. De là, chez Helvétius, l'ardent désir du progrès dans la législation, laquelle peut seule, selon lui, assurer le bonheur de l'humanité. Helvétius contribue par là à montrer, du point de vue utilitaire, la nécessité d'une réforme politique et sociale ; parti de l'égoïsme, il finit par des thèses philanthropiques. « Toute l'étude « des moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire « des récompenses et des punitions, et les secours qu'on en peut « tirer pour *lier l'intérêt personnel à l'intérêt général*. Cette « union est le chef-d'œuvre que doit se proposer la morale. Si les « citoyens ne pouvaient faire leur bonheur particulier sans faire

« le bien public, il n'y aurait alors de vicieux que les fous ; tous « les hommes seraient *nécessités* à la vertu, et la félicité des « nations serait un bienfait de la morale (1) ».

II. — MONTESQUIEU.

Helvétius avait voulu faire la physique des mœurs et des lois : Montesquieu veut pour ainsi dire en faire la logique. Selon Montesquieu (2), les lois, au sens général de ce mot, sont « les *rapports nécessaires* qui dérivent de la nature des choses. » « Il y « a une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se « trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces « différents êtres entre eux... Les êtres particuliers et intelligents « peuvent avoir des lois qu'ils ont faites, mais ils en ont aussi « qu'ils n'ont pas faites ; avant qu'il y eût des lois, il y avait « des rapports de justice possibles ; dire qu'il n'y a rien de « juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois « positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous « les rayons n'étaient pas égaux. » La vraie loi de l'humanité est « la *raison humaine*, en tant qu'elle gouverne tous les peuples « de la terre ; les lois politiques et civiles de chaque nation ne « doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison « humaine. » « La justice est un rapport de convenance qui « existe entre deux choses ; ce rapport est toujours le même. » On reconnaît la doctrine rationaliste de Platon et des stoïciens. Le dix-huitième siècle s'élèvera bientôt, avec Rousseau, à une conception de la loi moins intellectuelle et plus voisine du domaine de la volonté.

Il semblerait, d'après les définitions fondamentales de Montesquieu, que la loi possède un caractère absolu, comme la raison dont elle émane. Montesquieu au contraire insiste sur la relativité des lois, et sur leur dépendance par rapport à toutes les conditions extérieures. C'est que l'intelligence est essentiellement la faculté de comprendre, et que comprendre, c'est saisir entre les choses des relations, c'est apercevoir la relativité des choses. Après avoir paru rationaliste comme Platon, Montes-

1. *De l'Esprit*, II, 22.
2. *Esprit des lois*, I, III. *Lettres persanes*, 112.

quieu devient bientôt empiriste en politique comme Aristote. « Les « lois, dit-il, sont relatives à la nature et au principe du gouver- « nement ; elles sont relatives au physique du pays, au climat « glacé, brûlant ou tempéré, à la qualité du terrain, à sa situa- « tion, à sa grandeur, au genre de vie des peuples, laboureurs, « chasseurs ou pasteurs ; elles doivent se rapporter au degré « de liberté que la constitution peut souffrir ; à la religion des « habitants, à leurs inclinations, à leurs richesses, à leur nombre, « à leur commerce, à leurs mœurs, à leurs manières. Enfin, « elles ont des rapports entre elles ; elles en ont avec leur « origine, avec l'objet du législateur, avec l'ordre des choses sur « lesquelles elles sont établies. C'est dans toutes ces vues qu'il « faut les considérer. J'examinerai tous ces rapports : ils forment « tous ensemble ce qu'on appelle l'esprit des lois. »

L'*esprit* des lois ne signifie donc pour Montesquieu que leur *nature*, ou leur histoire naturelle. Montesquieu, au fond, ne s'élève guère au-dessus des considérations purement naturalistes, qui ont essentiellement pour objet les choses et leurs rapports nécessaires; il n'a pas encore atteint dans les lois le véritable *esprit*, qui réside dans les rapports libres des personnes. De là, chez lui, une tendance à comprendre ce qui est plutôt qu'à chercher ce qui doit être; un penchant à expliquer les choses par la nécessité des causes et des effets, plutôt qu'à montrer dans les personnes la liberté morale et sociale se dégageant peu à peu des nécessités naturelles. Cette tendance historique et parfois fataliste se retrouvera dans l'école allemande contemporaine, qui s'appelle elle-même *École historique*. Néanmoins il est si difficile de comprendre les lois dans leurs causes sans les juger par rapport à leur fin, que Montesquieu mêle sans cesse des jugements à ses explications, et qu'il se fait ainsi le promoteur d'un grand nombre de réformes.

Si Montesquieu eût introduit dans son histoire des lois humaines la grande idée d'évolution ou de développement progressif que les savants d'alors commençaient à transporter dans l'histoire de la nature, les observations de ce grand penseur y eussent gagné plus d'exactitude. C'est en se plaçant à ce point de vue du progrès historique qu'on peut le mieux apprécier sa doctrine et qu'on la voit sous son meilleur jour.

Montesquieu nous montre dans le développement des sociétés civiles et politiques deux termes extrêmes et un intermédiaire qui les relie. Au point de départ, les peuples n'obéissent qu'à la

force d'un homme : c'est le *despotisme* ; au point d'arrivée, ils n'obéissent qu'aux lois qu'ils ont faites eux-mêmes : c'est la *république*. Entre les deux, Montesquieu place un intermédiaire qui remplit en effet presque toute l'histoire : c'est la *monarchie* réglée et limitée. — Telles sont, dans leur généralité, les trois genres de sociétés politiques que l'histoire des législations nous révèle. Examinons maintenant dans le détail la valeur propre aux diverses formes de gouvernement, le mécanisme qui les constitue, le ressort qui les meut.

Le gouvernement où le peuple est régi non par des lois, mais par la force, et par la force la plus absolue de toutes, celle d'un seul, a pour ressort la « crainte ». Il prétend assurer le repos de la société ; mais, en réalité, il enlève à la société le principe même qui la fait vivre. Aussi le despotisme se détruit-il toujours par une contradiction qui lui est inhérente. L'amour de la tranquillité fait sacrifier à un peuple sa liberté ; mais la tranquillité est impossible sans sécurité, et la sécurité est incompatible avec la crainte; un gouvernement qui repose sur l'extrême crainte contredit donc, selon Montesquieu, la fin même pour laquelle on l'a subi, la sécurité et la paix (1).

Le despotisme où le monarque commande sans lois, s'est adouci à la longue pour devenir la monarchie régulière, où le monarque commande selon des lois. Cette seconde forme de gouvernement est un mélange de loi et de force ; c'est un despotisme mitigé. Aussi la distinction établie par Montesquieu entre le despotisme et la monarchie proprement dite est-elle plutôt une différence de degrés, fondée sur le développement historique, qu'une différence de nature, fondée sur des considéra-

1. « Quand les sauvages de la Louisiane, dit Montesquieu, veulent « avoir des fruits, ils coupent l'arbre au pied et cueillent le fruit. Voilà « le gouvernement despotique. » Ainsi raisonnent les peuples qui, cherchant un maître, disent : — Ce gouvernement durera bien vingt années, c'est assez pour faire fortune; « après nous, le déluge. » — « Comme le « principe du gouvernement despotique est la crainte, dit encore Mon- « tesquieu, le but en est la tranquillité : mais ce n'est point une paix, « c'est le silence de ces villes que l'ennemi est près d'occuper. » La tranquillité de ce genre, on l'appelle encore souvent l'ordre, et c'est à cet ordre mensonger qu'on sacrifie la justice. L'ordre véritable, c'est l'union des citoyens; mais, sous l'ordre du despotisme, dit Montesquieu, « il y a « toujours une division réelle; et si l'on y voit de l'union, ce ne sont pas des « citoyens qui sont amis, mais des corps ensevelis les uns auprès des « autres. » Telle fut la tranquillité apparente de Rome quand elle passa de la république à l'empire : « Auguste établit l'*ordre*, c'est-à-dire une « *servitude durable*; car dans un Etat libre où l'on vient d'usurper la

tions philosophiques. Voltaire remarque, en commentant Montesquieu, qu'il n'y a point de différence essentielle entre le despotisme sans lois et la monarchie pure, où un seul fait la loi : « Ce sont, dit Voltaire, deux frères qui ont tant de ressemblance « qu'on les prend souvent l'un pour l'autre. Avouons que ce « furent de tous temps deux gros chats à qui les rats essayèrent « de pendre une sonnette au cou. » La loi est cette sonnette qui vous avertit du moins de ce qui vous menace.

Ce qui constitue la monarchie proprement dite, selon Montesquieu, c'est l'empire d'un seul selon des règles stables ; or ces règles, qui ne sont pas de vraies lois puisqu'elles n'émanent point de la nation, ne peuvent provenir que de pouvoirs surbordonnés et traditionnels, ayant leurs prérogatives et leurs priviléges. Au fond qu'est-ce que le pouvoir royal lui-même ? Un privilége qui élève un homme ou une famille au-dessus du droit commun ; pour en limiter l'exercice, on lui fait équilibre au moyen d'autres priviléges. Priviléges de la noblesse, du clergé, des villes, juridiction seigneuriale, ecclésiastique, etc., autant de limites au pouvoir arbitraire du monarque. De plus, pour faire marcher et durer ce mécanisme de convention, il faut une vertu de convention par laquelle chacun place sa vanité dans la fidélité à son rôle et à ses priviléges : c'est l'honneur, que Montesquieu définit « le préjugé de chaque personne et de chaque condition » ; honneur royal, honneur nobiliaire, honneur militaire, honneur de la magistrature, etc. Il faut, dit Montesquieu, pour que l'État monarchique ne périsse pas, que le prince ait un certain préjugé de sa propre grandeur et de ses prérogatives, et qu'il confonde sa grandeur avec celle de l'État, en un mot qu'il

« souveraineté, on appelle règle tout ce qui peut fonder l'autorité sans « bornes d'un seul; et on appelle trouble, dissension, mauvais gouverne« ment, tout ce qui peut maintenir l'honnête liberté des sujets. » De là proviennent cette immobilité et cette mort des Etats despotiques, où toute idée nouvelle est étouffée. « Dans un gouvernement despotique, tout « doit rouler sur deux ou trois idées; il n'en faut donc pas de nouvelles. « Quand vous instruisez une bête, vous vous donnez bien de garde de lui « faire changer de maître, de leçons et d'allure; vous frappez son cerveau « par deux ou trois mouvements, et pas davantage. » A un tel gouvernement, bon pour les brutes, la première brute venue suffit comme monarque, pourvu qu'on la craigne ; à la rigueur, il n'y aurait pas même besoin d'un homme pour commander: — « Charles XII étant à Bender, « trouvant quelque résistance dans le Sénat de Suède, écrivit qu'il leur « enverrait une de ses bottes pour commander. Cette botte aurait com« mandé comme un roi despotique. » (*Esprit des lois,* II, 5; VIII, 2; III, 9. — *Grandeur et décadence des Romains,* 9, 13.)

ait « une certaine opinion d'imagination » qui lui fasse rechercher le bien non pour le bien même, mais en vue d'un type convenu de grandeur. Toutefois, ajoute Montesquieu, ce préjugé du prince dégénérerait bientôt en adoration de soi, si tous les corps de l'État n'avaient aussi chacun leur préjugé ou leur honneur, qui limite celui du prince. « La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions » ou ce qu'on appelle « des honneurs ». Il en résulte, dans la monarchie, une inégalité du haut en bas de l'échelle, et une hiérarchie artificielle d'institutions ou de classes, fondée sur des opinions provisoires et destinées à disparaître. Voilà, selon Montesquieu, ce mécanisme monarchique où se mêlent l'arbitraire de la force et la fixité des règles, intermédiaire qui dénote une société partie du despotisme et en marche vers la démocratie (1).

Avant la démocratie pure, Montesquieu trouve sur son chemin cette démocratie partielle et cette monarchie partielle qu'on appelle *aristocratie*, et où une partie du peuple a le gouvernement. C'est là un reste de privilége. Quant à la démocratie proprement dite, c'est, dit Montesquieu, le gouvernement où le peuple est à la fois *monarque* et *sujet*. Monarque par ses suffrages, qui sont ses volontés; sujet par son obéissance aux magistrats, qu'il a nommés lui-même. L'essence de ce gouvernement, c'est que le peuple y fait les lois et y élit les magistrats : le peuple y a donc la souveraineté législative et la souveraineté exécutive. La règle générale que Montesquieu impose à cette sorte de gouvernement, c'est que le peuple « fasse par lui-même tout ce qu'il peut bien faire, et « qu'il fasse faire le reste par des ministres nommés par lui. » Montesquieu ajoute que, dans une république vraiment libre, et conséquemment éclairée sur ses propres affaires, « le peuple est admirable pour choisir ceux à qui il doit « confier une partie de « son autorité. Il n'a qu'à se déterminer « par des choses qu'il ne peut ignorer, et des faits qui tombent « sous les sens. Il sait très-bien qu'un homme a été souvent à la « guerre, qu'il y a eu tels ou tels succès : il est donc très-capable « délire un général », et ainsi du reste.

Le principe intérieur qui fait durer les républiques, selon Montesquieu, est la vertu sociale proprement dite ou « vertu politique ». Déjà les anciens, comme Platon et Aristote, avaient con-

1. Voir dans nos *Extraits des grands philosophes*, les principaux passages de Montesquieu.

sidéré la vertu comme essentielle à la démocratie, mais ils prenaient ce mot en un sens trop large, l'étendant à toutes les qualités morales. Telle n'est pas la pensée de Montesquieu.

« Ce que j'appelle vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. » « Il ne faut pas beaucoup de probité pour qu'un gouvernement monarchique ou un gouvernement despotique se maintienne et se soutienne. La force des lois dans l'un, le bras du prince toujours levé dans l'autre, règlent ou contiennent tout. Mais dans un État populaire, il faut un ressort de plus, qui est la vertu... Je sais très-bien qu'il n'est pas rare qu'il y ait des princes vertueux; mais je dis que, dans une monarchie, il est très-difficile que le peuple le soit. Qu'on lise ce que les historiens de tous les temps ont dit sur la cour des monarques; qu'on se rappelle les conversations des hommes de tous les pays sur le misérable caractère des courtisans. Ce ne sont point des choses de spéculation, mais d'une triste expérience. L'ambition dans l'oisiveté, la bassesse dans l'orgueil, le désir de s'enrichir sans travail, l'aversion pour la vérité, la flatterie, la trahison, la perfidie, l'abandon de tous ses engagements, le mépris des devoirs du citoyen, la crainte de la vertu du prince, l'espérance de ses faiblesses, et plus que tout cela, le ridicule perpétuel jeté sur la vertu, forment, je crois, le caractère du plus grand nombre des courtisans, marqué dans tous les lieux et dans tous les temps. Or, il est très-malaisé que la plupart des principaux d'un Etat soient malhonnêtes gens, et que les inférieurs soient gens de bien; que ceux-là soient trompeurs, et que ceux-ci consentent à n'être que dupes. Que si, dans le peuple, il se trouve quelque malheureux honnête homme, le cardinal de Richelieu, dans son testament politique, insinue qu'un monarque doit se garder de s'en servir. Tant il est vrai que la vertu n'est pas le ressort de ce gouvernement. Certainement elle n'en est point exclue; mais elle n'en est pas le ressort. » (*Esprit des lois,* III, 3, 5.)

On pourrait remarquer que la vertu politique, ainsi définie par Montesquieu, reste encore trop vague : « C'est, dit-il, l'amour de la patrie et de l'égalité ; » plus loin il dit : « La place naturelle de la vertu est auprès de la liberté ; » mais il eût dû réunir ces divers éléments dans une définition plus complète. Le vrai principe du gouvernement républicain n'est-il pas le respect pour l'égalité des libertés, qui constitue le droit ? En d'autres termes, tandis que les autres gouvernements sont fondés sur des priviléges particuliers, celui-là n'est-il pas fondé sur le droit commun ? Tandis que les autres supposent une part plus ou moins grande de servitude, conséquence nécessaire de tout privi-

lége, celui-là ne suppose-t-il pas la liberté dans l'égalité, condition de la justice ? Aussi n'y a-t-il en réalité que deux sortes de gouvernements : gouvernements de privilége et gouvernements de droit, États complétement ou partiellement despotiques, et États libres.

Montesquieu, dans ses *Lettres persanes*, cite avec admiration « cette république de Hollande, si respectée en Europe, si formidable en Asie, où ses négociants voient tant de rois prosternés devant eux » ; il cite de même la Suisse « qui est l'image de la liberté. » Il fait remarquer que « la Hollande et la Suisse, « qui sont les deux pays les plus mauvais de l'Europe, sont cependant les plus peuplés. » Enfin il ajoute : « Le sanctuaire de « l'honneur (il s'agit cette fois du véritable), de la réputation et de « la vertu, semble être établi dans les républiques, dans les pays « où l'on peut prononcer le mot de patrie (1). » Néanmoins, Montesquieu conserve toujours sur le gouvernement républicain et sur sa possibilité une partie des préjugés de son époque, parce qu'il songe trop aux républiques de l'antiquité. Il étend trop loin, comme les anciens, la « *vertu* » nécessaire au gouvernement d'une nation par elle-même : il ne voit pas que cette vertu est simplement le respect de la justice, et que, la justice étant l'intérêt commun par cela même qu'elle est la liberté commune, chaque citoyen d'un gouvernement libre est d'abord *intéressé* à respecter la justice par amour de soi, puis *obligé* moralement à la respecter par amour du devoir et du droit, enfin *contraint* matériellement à la respecter par la force de tous. Le plus grand intérêt et la plus grande force sont donc ici du côté de la plus grande justice ; seulement, il faut pour cela que la démocratie soit véritablement fidèle à son essence, sans mélange d'éléments corrupteurs, et qu'elle soit fondée réellement sur l'égalité des libertés. Ce qui a perdu les républiques anciennes, ce n'est pas ce qu'elles avaient de réellement démocratique, mais ce qu'elles avaient conservé dans leur sein d'aristocratie, de despotisme et d'injustice ; car, on peut le dire, ce n'est jamais par la justice et c'est toujours par l'injustice qu'une nation se perd.

Si Montesquieu n'a pas complétement aperçu tous les ressorts et toutes les ressources des sociétés démocratiques, c'est qu'il n'avait encore, en définitive, qu'une idée insuffisante de la vraie liberté. « Dans un État », dit-il, « c'est-à-dire dans une société où

1. Lettre 89.

« il y a des lois, la liberté consiste à *pouvoir* faire ce qu'on *doit* « vouloir, et à n'être pas contraint de faire ce qu'on ne doit pas vouloir. » — *Doit* est un mot trop vague : l'État n'a pas à s'occuper de tous les devoirs, mais seulement des devoirs de justice, dont sa tâche est d'assurer l'accomplissement ; la vraie liberté civique est donc le pouvoir de faire ce qui n'est pas contraire à la justice, c'est-à-dire à l'égalité des libertés. — Montesquieu ajoute que « la liberté est le droit de faire tout ce que permettent les lois ; » mais il ne définit là que la liberté légale, qui peut ne pas correspondre à la liberté légitime : car la loi peut être tyrannique et injuste. Un gouvernement où l'on n'obéirait qu'à la loi ne serait pas pour cela un gouvernement libre : car il resterait à savoir par qui la loi est faite et comment elle est faite ; une loi bien faite, mais imposée par celui qui n'a pas le droit de la faire, est déjà injuste ; une loi faite par ceux qui en ont le droit, mais violant l'égalité des libertés, est encore injuste. Les définitions fondamentales de Montesquieu sont donc incomplètes.

Après avoir déterminé quels sont les différents genres de gouvernement et leurs ressorts particuliers, Montesquieu cherche dans la constitution mixte de l'Angleterre, le modèle pratique des réformes qui lui semblent les plus faciles à réaliser. Une constitution libre, dit-il, est celle où nul gouvernant ne peut abuser du pouvoir. « Mais c'est une expérience éternelle que tout homme qui a du « pouvoir est porté à en abuser : il va jusqu'à ce qu'il trouve des « limites. » En conséquence, « pour qu'on ne puisse abuser du « pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, *le pouvoir* « *arrête le pouvoir*. » De là le principe, propre à Montesquieu, de la *séparation des pouvoirs* et de leur mutuel équilibre. « Lorsque, « dans la même personne ou dans le même corps de magistra- « ture, la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, « il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même « monarque ou le même sénat (la même assemblée) ne fasse des « lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. » Par exemple, si la partie du gouvernement qui a la puissance exécutive veut s'emparer des biens ou d'une portion des biens des citoyens, elle déclarera par la loi que ces biens sont à elle, et, par la force dont elle dispose pour l'exécution, elle s'en emparera. La nation ne doit donc pas confier aux mêmes hommes le soin d'exercer à sa place tout ensemble le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif : ce serait se remettre à ces hommes pieds et poings liés. « Il n'y a

« pas encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée « de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe « à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des « citoyens serait arbitraire ; car le juge serait législateur. Si elle « était jointe à la puissance exécutrice, le juge pourrait avoir la « force d'un oppresseur (1). » « Tout serait perdu si le même « homme, ou le même corps..., exerçaient ces trois pouvoirs, « celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions pu« bliques, et celui de juger les crimes ou les différends des par« ticuliers (2). » Ce principe de la séparation entre les pouvoirs, auquel Montesquieu attache tant d'importance, revient à dire que les mandats confiés par la nation aux gouvernants doivent être limités à des choses précises, pondérés et contrôlés les uns par les autres, toujours sous la main de la nation, propres à la servir, impuissants à l'asservir. Mais Montesquieu ne s'élève pas encore à cette conception des pouvoirs publics comme mandats librement confiés et librement acceptés par un contrat réciproque ; il s'en tient à la théorie du gouvernement « représentatif, » où les gouvernants sont moins les mandataires que les représentants de la nation. « Comme, dans un État libre, tout homme qui est censé « avoir une âme libre doit être gouverné par lui-même, il fau« drait que le peuple en corps eût la puissance législative ; mais « comme cela est impossible dans les grands États, et est sujet « à beaucoup d'inconvénients dans les petits, il faut que le « peuple fasse par *représentants* ce qu'il ne peut faire par lui« même... *Tous* les citoyens... doivent avoir droit de donner leur « voix pour choisir le représentant, excepté ceux qui sont dans « un tel état de bassesse qu'ils sont réputés n'avoir point de vo« lonté propre. » Rousseau objectera que le *représentant* est trop souvent considéré comme un homme substitué à la nation, prenant la place de tous en vertu d'un acte de confiance absolue et d'une sorte de blanc-seing ; que le vrai rapport des gouvernés et des gouvernants est un contrat, et que le vrai nom des hommes élus pour faire les lois serait celui de *mandataires*.

Montesquieu, n'ayant point déterminé le vrai principe du droit naturel et par cela même du droit civil et politique, c'est-à-dire la liberté de l'individu, n'a pas compris que les trois pouvoirs,

1. C'est pour cela qu'on a établi l'*inamovibilité* des magistrats judiciaires, qui les empêche de descendre, sans les empêcher, il est vrai, de monter et de rentrer par là sous l'action du pouvoir exécutif.

2. *Esprit des lois*, XI, 3, 4, 6.

législatif, exécutif et judiciaire, sont inhérents à l'individu même, dont ils expriment les droits les plus essentiels : droit de penser librement et de trouver ainsi en soi-même sa loi ; droit de vouloir et d'agir librement et d'exécuter ainsi sa propre loi, enfin droit de se défendre contre les injustices d'autrui. Montesquieu demeure ici bien au-dessous de Locke. De là les erreurs et les confusions que présente sa théorie du gouvernement mixte, dont il a emprunté le type à l'Angleterre. Au point de vue historique, l'analyse faite par Montesquieu est admirable ; au point de vue philosophique, elle est très-insuffisante.

L'erreur principale de Montesquieu est d'avoir ici confondu les différents pouvoirs de l'État, législatif, exécutif et judiciaire, avec les différentes formes de gouvernement, monarchique, aristocratique, démocratique, et d'avoir cru que, pour pondérer les différents pouvoirs, il fallait unir dans un gouvernement mixte les différentes espèces de gouvernement. Montesquieu place tout d'abord le pouvoir législatif dans la nation même, et par là il s'approche de la vérité ; mais ensuite, sous prétexte que le pouvoir exécutif doit être séparé du pouvoir législatif, et qu'en outre l'exécution réclame l'unité du commandement, il retire la puissance exécutive à la nation pour la confier à un monarque irresponsable et héréditaire ; enfin, pour unir et tempérer ces deux extrêmes, il intercale entre le monarque et la nation une aristocratie. Telle est, dit-il, la constitution anglaise, qu'il propose « comme un miroir de la liberté. » Sans doute, pourrait-on répondre, l'Angleterre, tendant à la liberté et n'ayant pu passer tout d'un coup du gouvernement de privilége au gouvernement de droit, a trouvé un intermédiaire dans le gouvernement mixte : les éléments historiques qui existaient dans ce pays, — peuple, noblesse et monarque — se sont partagé les divers pouvoirs qui, selon le droit strict, auraient dû appartenir à la nation seule ; chacun a pris la part de gouvernement qui convenait le mieux à sa nature, et il en est résulté un progrès dans la liberté, sinon une liberté complète. Mais Montesquieu semble ériger ce fait particulier en règle générale, et croire que tout peuple doit, pour être libre, mélanger la monarchie, l'aristocratie et la démocratie N'est-ce pas là ériger une transaction provisoire et un mécanisme transitoire en règle définitive et absolue ? Cette théorie de Montesquieu repose sur une confusion de mots et de choses. D'abord, de ce que les mandataires chargés par la nation de faire les lois doivent être séparés des mandataires chargés de l'exécution, il

n'en résulte pas que le pouvoir exécutif doive être enlevé à la nation même, et qu'il ne lui soit pas tout aussi inhérent que le pouvoir législatif. Tout au contraire, c'est pour mieux garantir à la nation ses différents pouvoirs et pour en empêcher l'aliénation entre les mains des mandataires publics, qu'on a soin de donner à ces derniers des fonctions restreintes et limitées. On ne divise donc les pouvoirs chez les mandataires que pour mieux en assurer l'unité dans la nation même ; car, si la nation confiait à la fois tous ses pouvoirs aux mêmes hommes, elle se trouverait ensuite désarmée devant ces hommes ; si, au contraire, elle confie à chaque espèce de mandataires un seul pouvoir, aussi nettement déterminé qu'il est possible, elle conservera mieux elle-même l'intégrité de sa puissance. Montesquieu n'a pas assez compris que l'unité du pouvoir national est l'objet de la division même des pouvoirs politiques. Dès lors, ayant enlevé le pouvoir exécutif à la nation et au droit commun, il a dû en faire un privilége, et donner ce privilége au monarque ; or, un gouvernement vraiment libre ne saurait admettre aucun privilége, aucune aliénation des droits de tous. En second lieu, Montesquieu confond l'unité nécessaire à tout pouvoir exécutif avec l'unité propre à la monarchie : quand il s'agit des moyens d'exécuter la loi, il peut être meilleur de confier à un seul homme le soin de décider en dernier ressort, mais il n'en résulte nullement que cet homme doive être un monarque. Dans la constitution américaine, par exemple, le pouvoir exécutif aboutit à un seul homme, le président ; ce président n'est pas pour cela un monarque, car il n'a aucun privilége : il est responsable, mais il n'est pas héréditaire ; nommé par la nation, il est le simple mandataire de la nation (1). Donc, en supposant que l'unité soit absolument nécessaire au commandement dans le pouvoir exécutif, cette unité peut exister ailleurs que dans la monarchie, et émaner de la nation même par le choix d'un mandataire unique, responsable, temporaire, qui n'a de commun avec le monarque que le nombre *un*.

De même, quand Montesquieu appelle aristocratie toute considération de mérite, de capacité, d'expérience, quand il dit que « l'élection par le sort est de l'essence de la démocratie, tandis « que l'élection par choix est de l'essence de l'aristocratie, » il oublie la distinction fondamentale du privilége et du droit commun. Le privilége de naissance, de famille, de fortune, etc.,

1. Voir sur ce point M. Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, tome II.

est ce qui constitue proprement l'aristocratie ; quand, au contraire, une supériorité quelconque ne s'impose point à autrui par voie de privilége, quand elle se contente de proposer librement ses services et que ces services sont librement acceptés, ce contrat libre de part et d'autre est essentiellement démocratique. Le sénat des États-Unis, librement élu, ne constitue nullement une aristocratie de privilége. Cette erreur de Montesquieu vient de ce qu'il n'a point assez défini la vraie égalité propre à la démocratie, qui ne consiste pas à niveler tout ni à ne tenir aucun compte des capacités, mais bien à respecter également toutes les libertés et tous les droits, à ne rien imposer par force ou par privilége, à ouvrir l'accès de toutes les fonctions à ceux qui, reconnus dignes de les remplir, sont librement choisis pour les remplir (1).

En résumé, c'est parce que Montesquieu a confondu le mélange des espèces opposées de gouvernement avec la séparation des pouvoirs essentiels à tout gouvernement, qu'il a été amené à prendre pour idéal le mécanisme de la constitution anglaise ; mécanisme utile en son temps parce qu'il est sorti naturellement des circonstances, mais qui, artificiellement reproduit dans d'autres contrées, ne serait plus qu'une machine sans vie et sans force durable. Nous voyons du reste, dans l'Angleterre même, les priviléges diminuer peu à peu au profit du droit commun : le privilége aristocratique ne tardera pas sans doute à disparaître ; le privilége monarchique n'y est plus qu'une sorte de fiction, et un jour viendra où le droit national sera complétement reconnu. C'est un résultat que Montesquieu lui-même aurait pu déduire à l'avance de ses propres principes : ne nous a-t-il pas montré que le ressort des gouvernements monarchiques est une vertu de convention et de fiction, une vertu toute provisoire : l'*honneur* attaché aux prérogatives ou aux priviléges ; et ne pouvait-il en conclure que l'avenir appartient à ce qu'il nomme la seule vertu politique véritable : la justice, ou respect des droits égaux pour tous ?

Sur différents points particuliers de droit, Montesquieu a préparé d'importantes réformes que la législation française ne devait pas tarder à accomplir. Il est le premier qui ait ouvertement et franchement protesté au XVIII[e] siècle contre l'esclavage, que

1. Voir, sur l'égalité, notre *Idée moderne du droit*, livre V. *Examen des théories de M. Renan.*

Bossuet et tous les théologiens avaient approuvé. Grotius fondait l'esclavage sur un prétendu droit de guerre qui autoriserait le vainqueur à tuer le prisonnier; d'autres le fondaient sur un prétendu contrat; aux uns et aux autres Montesquieu répond :

« Il n'est pas permis de tuer dans la guerre, sauf le cas d'absolue nécessité; mais dès qu'un homme en a fait un autre esclave, on ne peut pas dire qu'il ait été dans la nécessité de le tuer, puisqu'il ne l'a pas fait. » — « La vente suppose un *profit*. L'esclave se vendant, tous ses biens entreront dans la propriété du maître; le maître ne donnerait rien, et l'esclave ne recevrait rien... La liberté de chaque citoyen est une partie de la liberté publique... Si un homme n'a pu se vendre, encore moins a-t-il pu vendre son fils qui n'était pas né. Si un prisonnier de guerre ne peut être mis en servitude, encore moins ses enfants. »

« Si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais. Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres. Le sucre serait trop cher si on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves! Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête, et ils ont le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les peindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très-sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir... De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains, car, si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié (1)? »

C'est aux philosophes du dix-huitième siècle, et aux peuples libres qui ont suivi leurs principes, que le monde civilisé doit l'abolition de l'esclavage.

Montesquieu fut également novateur et initiateur dans la réforme de la pénalité. La protestation de Montaigne au seizième siècle contre la rigueur et l'absurdité des peines n'avait point trouvé d'écho au dix-septième siècle. Le code de Richelieu semble avoir été écrit avec du sang. Dans les fameuses ordonnances de Louis XIV, la peine de mort est prodiguée, et quelle riche variété de supplices! Heureux encore si les supplices n'avaient fait que suivre la condamnation; mais ils la précédaient, et l'innocent expiait dans les tortures de la question le crime de ne pouvoir avouer aucun crime. Mme de Sévigné parle, sur un ton de plaisanterie, des atroces vengeances du duc de

1. *Esprit des lois*, XV, 5. Voir le passage en entier dans nos *Extraits des philosophes*.

Chaulnes en Bretagne; elle rit de ces paysans bretons « qui ne se lassent pas de se faire pendre »; elle appelle même cette pendaison « un divertissement », et déclare que « tout est bien, pourvu qu'elle puisse aller sous ses grands arbres. » La pitié, qu'une femme de cour n'a point connue, le philosophe du dix-huitième siècle l'a ressentie. Montesquieu a réclamé l'abolition de la torture et l'institution du jury. Il a montré la nécessité d'adoucir les lois pénales.

« Dans les Etats modérés, l'amour de la patrie, la honte et la crainte du blâme, sont des motifs réprimants qui peuvent arrêter bien des crimes. La plus grande peine d'une mauvaise action sera d'en être convaincu. Les lois civiles y corrigeront donc plus facilement, et n'auront pas besoin de tant de force. Dans ces États, un bon législateur s'attachera moins à punir les crimes qu'à les prévenir; il s'appliquera plus à donner des mœurs qu'à infliger des supplices... Qu'on examine la cause de tous les relâchements, on verra qu'elle vient de l'impunité des crimes, et non pas de la modération des peines... Il reste un vice dans l'État, que cette dureté a produit: les esprits sont corrompus ; ils se sont accoutumés au despotisme. Il y a deux genres de corruption, l'un, lorsque le peuple n'observe pas les lois; l'autre, lorsqu'il est corrompu par les lois; mal incurable, puisqu'il est dans le remède même (1). »

C'est à Montesquieu et à son école (2) que nous devons la sécurité dont nous jouissons aujourd'hui sous nos institutions pénales, et ces lois qui respectent de plus en plus, jusque dans l'individu coupable, le caractère auguste de l'humanité.

Les persécutions religieuses subsistaient encore au temps de Montesquieu. Il réclame la tolérance. « Tolérer une religion, remarque-t-il, ce n'est pas l'approuver. » Les diverses religions doivent se supporter mutuellement et rester en paix : « car il ne « suffit pas qu'un citoyen n'agite pas l'État, il faut encore qu'il « ne trouble pas un autre citoyen. » « Vous prouvez que votre « religion est divine parce qu'elle s'est accrue par la persécution « des païens et le sang des martyrs; mais aujourd'hui vous « prenez le rôle de Dioclétien, et vous nous faites prendre le « vôtre... Il faut que nous vous avertissions d'une chose, c'est « que si quelqu'un, dans la postérité, ose jamais dire que, dans « le siècle où nous vivons, les peuples d'Europe étaient poli- « cés, on vous citera pour prouver qu'ils étaient barbares ; et « l'idée que l'on aura de vous sera telle qu'elle flétrira notre

1. *Esprit des lois*, XXV, 13.
2. Beccaria fut disciple de Montesquieu.

« siècle et portera la haine sur tous vos contemporains. »

Dans les questions économiques, Montesquieu ne manque pas d'originalité. Selon lui, la liberté est liée à l'égalité, et l'égalité est impossible si on ne maintient pas entre de certaines limites la différence de fortunes : des hommes trop pauvres en présence d'hommes trop riches ne seront pas libres et égaux. De là il conclut la légitimité des lois qui ont pour but d'empêcher soit l'accumulation extrême des capitaux, soit l'extension des industries du luxe aux dépens des industries du nécessaire. Par là il explique et justifie certaines lois somptuaires et certains impôts des républiques anciennes.

Dans sa théorie des impôts, Montesquieu définit la contribution politique « une portion que chaque citoyen donne de son bien pour avoir « la sûreté de l'autre. » « Pour bien fixer les revenus, ajoute-t-il, il « faut avoir égard aux nécessités de l'État et aux nécessités des ci- « toyens. Il ne faut pas prendre au peuple sur ses besoins réels, pour « des besoins de l'État imaginaires. » Quant à l'assiette des impôts, Montesquieu dit qu'il faut distinguer dans les biens de chacun, par des calculs de moyennes, trois portions très-distinctes : le *nécessaire*, l'*utile* et le *superflu*. Le nécessaire, ajoute-t-il, ne doit pas être taxé; l'utile doit l'être, et le superflu beaucoup plus que l'utile. — Principe d'une grande justice, que nous voyons aujourd'hui mis en pratique par l'Angleterre, où un certain minimum de revenu est exempt de taxe, et où le superflu est taxé plus que l'utile. La loi de l'impôt, en effet, doit être l'égalité proportionnelle; or, comme Montesquieu l'a compris, la quantité prélevée sur le nécessaire est une charge proportionnellement plus grande pour le pauvre que la quantité prélevée sur le superflu du riche : la proportion purement numérique et brutale n'exprime donc pas une réelle proportionnalité des charges. C'est ainsi que Montesquieu est amené, non sans raison, à considérer certaines inégalités de taxe fondées sur la distinction du nécessaire, de l'utile et du superflu, en d'autres termes, certains impôts progressifs, comme des conditions de l'égalité même ou de la proportionnalité dans les charges.

Enfin Montesquieu a des vues hardies sur le devoir d'assistance de l'État envers les misérables. Il remarque d'abord que ce qui fait la vraie richesse, c'est le travail, et la vraie pauvreté, l'absence de travail. « Un homme n'est pas pauvre, dit-il, parce « qu'il n'a rien, mais parce qu'il ne travaille pas (1). » Il y a des

1. *Esprit des lois*, livre XXIV, ch. 29.

vieillards, des malades et infirmes, des orphelins ; le remède à ces maux n'est pas une aumône stérile : « Quelques aumônes « que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent « point l'obligation de l'État. » Montesquieu va jusqu'à dire : « L'État doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la « nourriture, un vêtement convenable, et un genre de vie qui ne « soit pas contraire à la santé. Un État bien policé tire cette sub- « sistance du fond des arts mêmes : il donne aux uns les travaux « dont ils sont capables, il enseigne aux autres à travailler, ce « qui fait déjà un travail. » Montesquieu dépasse ici dans l'expression sa propre pensée, qui est que l'État doit un secours lorsque des infortunes naturelles ou passagères, — l'âge, les infirmités, les chômages imprévus, — privent tout d'un coup les travailleurs de la ressource du travail.

En somme, Montesquieu a montré une grande pénétration d'esprit dans une foule de questions relatives à la science de la société. Cependant, l'absence de principes philosophiques assez sûrs laisse dans ses œuvres du décousu, des contradictions et des erreurs. Le défaut de Montesquieu, c'est d'avoir été encore plus jurisconsulte et historien que philosophe. « Quand j'ai eu « découvert mes principes, dit-il, tout ce que je cherchais est « venu à moi. » Par malheur il n'a pas su découvrir le premier et le plus important des principes : celui qui fonde le droit sur l'absolue inviolabilité de la volonté libre, et qui ramène tous les rapports sociaux à de libres contrats entre les volontés (1).

VOLTAIRE.

Voltaire, sans produire d'idées vraiment originales sur la législation et la politique, soutient avec éloquence la cause de « l'humanité. » Il proteste avec Montesquieu contre la torture, et remarque que « tout ce qui est outré dans la loi tend à la destruction des lois. » Il défend aussi la tolérance : « Il faut dis- « tinguer, dit-il, dans une hérésie entre l'opinion et la faction... « La religion est de Dieu à l'homme. La loi civile est de vous à « vos peuples. » En politique, il corrige Montesquieu sur plusieurs points : il montre qu'il n'y a point de limite exacte entre

1. Voir sur Montesquieu le commentaire de Destutt de Tracy.

la monarchie pure et le despotisme, « deux frères qui ont tant de ressemblance qu'on les prend souvent l'un pour l'autre (1). » Montesquieu approuvait la vénalité des charges dans la monarchie : « La monarchie, lui répond Voltaire, n'est donc « fondée que sur des vices ! Il eût mieux valu mille fois, dit « un sage jurisconsulte, vendre les trésors de tous les couvents « et l'argenture de toutes les églises, que de vendre la justice ! » Dans ses *Idées républicaines* (1765), Voltaire définit le gouvernement « la volonté de tous exécutée par un seul ou par plu« sieurs en vertu des lois que tous ont portées. » « Une société, « ajoute-t-il, étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs « terrains, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître « de ces maisons et de ces terrains ; il est dans la nature que « chaque maître ait sa voix pour le bien de la société... On sait « assez que c'est aux citoyens à régler ce qu'ils croient devoir « fournir pour les dépenses de l'État. » — « Liberté et propriété ! « c'est le cri anglais. Il vaut mieux que Saint-Denis et Montjoie. « C'est le cri de la nature. »

ROUSSEAU.

L'école sensualiste, représentée surtout par Helvétius, avait considéré la justice comme conventionnelle et non naturelle ; l'école rationaliste, à laquelle Montesquieu se rattache, avait considéré la justice comme fondée sur la nature même des choses telle que la raison la conçoit ; avec Jean-Jacques Rousseau, un mouvement nouveau se manifeste dans la philosophie sociale. Rousseau va chercher le fondement de la justice dans un principe où se réconcilieront le naturel et le conventionnel : la volonté, qui est la nature même de l'homme et en même temps l'origine de toutes les conventions ou contrats.

Rousseau n'arrive cependant pas du premier coup à cette importante conception. Il commence par se préoccuper, comme ses contemporains, des oppositions qui existent entre l'état de nature et l'état social. Le XVIIIe siècle s'est souvent plu à opposer ces deux états l'un à l'autre ; dans son vif sentiment des servitudes et des inégalités qui accablent les hommes, il a souvent accusé la société et la civilisation des maux qui pesaient sur l'individu. On

1. Voir plus haut.

connaît les déclamations de J.-J. Rousseau contre les sciences, les lettres, les arts, l'industrie, et contre tous ces développements de l'esprit humain qui n'auraient point eu lieu sans l'état social. On connaît aussi les peintures chimériques qu'il traçait d'un prétendu état de nature où l'homme, errant dans les forêts, « aurait passé sa vie sans nul besoin de ses semblables. » — « Quand on « lit votre ouvrage, lui disait spirituellement Voltaire, il prend « envie de marcher à quatre pattes; cependant, comme il y a « soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sens malheureuse- « ment qu'il m'est impossible de la reprendre, et je laisse cette « allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et « moi. » — C'est d'ailleurs une illusion spontanée de l'humanité entière, et encore fréquente de nos jours, que de remonter ainsi vers le passé pour chercher un état meilleur, et de confondre son idéal à venir avec son antique origine. Un des effets du progrès même, c'est de nous faire mieux voir les maux qui existent et de produire ainsi dans notre esprit l'illusion de la décadence. Pourtant, plus on examine avec attention l'histoire du passé et la nature éternelle de l'homme, plus on voit combien se trompent ceux qui s'imaginent avec Rousseau que le développement de l'état social a enfanté de nouvelles misères. « La vérité, a dit avec raison lord Macaulay, est que ces misères sont anciennes; ce qui est nouveau, c'est l'intelligence qui les découvre et l'humanité qui les soulage. »

Rousseau lui-même n'en est point resté à ses premières erreurs sur les inconvénients de l'état social. Tout en comprenant que cet état peut être parfois une cause de servitude, il a vu qu'il peut être aussi et doit être un moyen de liberté. De là sa théorie du contrat social, qui mêle à de vieilles erreurs des théories nouvelles et fait entrevoir le vrai principe sur lequel doit reposer la société à venir.

Déjà nous avons vu vers 1577, Hubert Languet, sous le pseudonyme de Junius Brutus, dans ses *Vindiciæ contra tyrannos*, soutenir que la société repose sur un contrat primitif entre Dieu, le peuple et les souverains, qui violent à chaque instant le pacte commun. Cette idée du contrat, alors très-nouvelle, s'est retrouvée dans Hobbes, puis dans Locke: elle va devenir avec Rousseau l'idée fondamentale de l'ordre civil et politique.

Pour bien comprendre cette théorie, il faut distinguer comment la société a été constituée en fait et comment elle doit être constituée en droit. En fait, on peut dire que les hommes ont été unis

et rapprochés par deux causes principales, la nécessité et la liberté. C'est la nécessité qui domine à l'origine, sous la forme du besoin et de l'instinct : on l'a mille fois démontré depuis Aristote, l'homme est sociable par les nécessités mêmes de sa nature. On ne peut donc se figurer les hommes d'abord isolés, puis rassemblés par une convention formelle. Aussi n'est-ce point là ce que Rousseau a voulu soutenir dans son *Contrat social* ; et la plupart des critiques français se sont mépris sur sa vraie doctrine en lui objectant que la société n'a point commencé historiquement par un contrat. Rousseau devait être bien mieux compris en Allemagne par Kant et par Fichte, qui virent avec raison, dans le contrat social, non le fondement historique, mais le fondement rationnel de la société.

Cependant, même au point de vue historique, tout en reconnaissant la part des fatalités, des contraintes et violences de toutes sortes dans la formation ou le développement des sociétés, on ne saurait méconnaître que la liberté a eu aussi sa part à côté et au-dessus de la nécessité même. Rousseau fait remarquer que la plus ancienne de toutes les sociétés, et la seule qui soit fondée uniquement sur la nature, c'est la famille ; mais il ajoute avec raison que l'union même de l'homme et de la femme se maintient par un commun accord. Les enfants aussi, après un certain âge, ne restent liés aux parents que par leur volonté. Si donc les membres de la famille, conclut Rousseau, continuent de rester unis, ce n'est plus naturellement, c'est volontairement, « et la famille elle-même ne se maintient que par convention. »

C'est aussi par une convention plus ou moins explicite que plusieurs familles se sont réunies en tribus, et les tribus en nations. La violence même et la conquête ne produisent une union durable entre deux peuples qu'en obtenant à la fin un consentement plus ou moins complet et plus ou moins passif. Tout homme arrivé à l'âge de la majorité accepte de fait et plus ou moins librement le contrat social, en vivant au sein d'une société particulière et selon les lois communes. Enfin, toute constitution politique est un renouvellement du contrat social, surtout dans les pays de suffrage universel.

Mais la vraie question qui occupe Rousseau est une question de droit, non de fait. Quand un philosophe examine le droit de propriété, il ne se demande pas comment la propriété a été acquise, si c'est par travail ou par conquête et violence, mais comment elle doit être acquise ; de même Rousseau cherche si la société

humaine doit être une libre association, et non si elle l'a toujours été.

Rien de plus remarquable que la précision avec laquelle Rousseau pose le problème essentiel de la science sociale : — « Trouver « une forme d'association qui défende et protége de toute la force « commune la personne et les biens de chaque associé, et par la- « quelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui- « même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème « fondamental dont le contrat social donne la solution (1). » — Et en effet, pourrait-on dire, dans tout ce qui suppose une action commune, l'égalité des libertés ne peut se maintenir qu'en prenant la forme du contrat réciproque ; il faut donc que, dans la société, tout se fasse, autant qu'il est possible, par voie de libre contrat; par conséquent il faut que la société elle-même soit un vaste contrat, le plus général de tous, dans lequel tous les autres trouveront leur place, de même qu'à l'intérieur d'un grand cercle, des cercles plus petits peuvent se ranger et se combiner de mille manières (2).

Le contrat social étant défini, selon Rousseau, celui qui constitue les individus en société et dont le contrat politique ne doit être que l'application ou la garantie, il reste à chercher le but et les caractères essentiels d'une telle union entre les volontés.

Le but du contrat social ne saurait être la réduction des individus au rôle d'esclaves. Si cette réduction, dit Rousseau, était involontaire et forcée, ce ne serait plus un contrat, mais une conquête violente ; si elle était volontaire, ce serait un contrat illégitime et contradictoire, qui se détruirait lui-même en voulant s'établir. Le contrat social ne s'accommode pas plus de la servitude volontaire que de la servitude involontaire. Il ne faut donc pas se le représenter à la manière de Hobbes et de Grotius, comme un acte par lequel les individus aliéneraient leurs droits et leur liberté entre les mains d'un seul ou de plusieurs, pour se faire les rouages d'un mécanisme dirigé par un maître. « Re- « noncer à sa liberté, dit Rousseau, c'est renoncer à sa qualité « d'homme. » Le devoir n'est pas une chose arbitraire dont on puisse se débarrasser comme d'un fardeau, en le mettant sur les bras d'un autre : le devoir est inaliénable. Le droit n'est pas une

1. Livre I, chap. VI.
2. Voir notre étude sur la *Théorie de l'État* dans la *Revue des Deux-Mondes* (1879).

chose arbitraire et comme une armure extérieure dont on puisse se dépouiller, car nous ne pouvons nous dépouiller de notre personnalité même ni renoncer à être respectés : le droit est inaliénable. La liberté enfin, principe du devoir et du droit, n'est pas une chose arbitraire, mais la condition ou plutôt l'essence même de la moralité : la liberté est inaliénable (1).

Outre que le contrat d'aliénation proposé par Hobbes et Grotius est immoral, il est contradictoire par essence. « C'est une « convention vaine et contradictoire, dit Rousseau, de stipuler « d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance « sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers « celui dont on a droit de tout exiger? Et cette seule condition, « sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité « de l'acte? » Le contrat, en effet, n'a de valeur que comme échange; si l'un est tout et l'autre rien, il n'y a plus d'échange, il n'y a plus de contrat. Celui qui se priverait de ses droits par contrat se priverait par cela même du droit de contracter, et le contrat, aussitôt fait, serait défait : il se nierait en s'affirmant. Il n'y aurait donc vraiment plus de contrat, et l'obligation d'en respecter les clauses disparaîtrait.

Rousseau montre ensuite que le contrat d'aliénation est injuste envers les autres hommes, dont on prétend confisquer le droit même de contracter. L'association humaine reçoit perpétuellement dans son sein de nouveaux associés : ce sont tous les enfants qui naissent ; on n'a pas le droit de leur imposer d'avance une servitude, par aucun contrat formel ou tacite, et dans quelque mesure que ce soit. — « Quand chacun pourrait « s'aliéner lui-même, dit Rousseau, il ne peut aliéner ses enfants; « ils naissent hommes et libres ; leur liberté leur appartient ; nul « n'a le droit d'en disposer qu'eux. Avant qu'ils soient en âge de « raison, le père peut, en leur nom, stipuler des conditions pour « leur conservation, pour leur bien-être, mais non les donner « irrévocablement et sans condition, car un tel don est contraire « aux fins de la nature et passe les droits de la paternité (2). »

Telles sont les raisons d'où Rousseau conclut que le contrat

1. « Renoncer à sa liberté », dit Rousseau, « c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. » *Contrat social*, livre I, chap. IV.

2. *Contrat social, ibid.*

d'association ne saurait être l'aliénation de la liberté de tous au profit d'un seul ou de plusieurs comme dans la monarchie héréditaire et l'aristocratie : on ne peut user de ses droits pour s'enlever ses droits et pour confisquer les droits d'autrui ; on ne peut tourner son droit contre le droit d'autrui en même temps que contre son droit propre; on ne peut invoquer sa liberté pour se mettre en servitude ou pour y mettre d'avance les générations à venir.

La question qui se pose maintenant est de savoir si le contrat social ne serait point l'aliénation de la liberté de chacun au profit de tous. Au lieu de mettre en présence divers individus, mettons en présence les individus et la société ; pourrons-nous considérer le contrat social comme une aliénation des individus à la société entière ? On reconnaît là le système appelé communisme au sens propre du mot, c'est-à-dire l'absorption de l'individu dans la communauté. C'est le système auquel Rousseau semble tout d'abord aboutir; mais à vrai dire, dans son *Contrat social*, il ne va faire que le traverser pour aller plus loin, par une méthode d'argumentation qui est d'ailleurs très-vicieuse.

La clause suprême du contrat social, dit Rousseau, est la suivante : « Aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, « à toute la communauté. » Rousseau est dupe ici, comme le fut Platon dans l'antiquité, d'une sorte de panthéisme social qui consiste à voir dans la société un grand tout vivant dont les individus sont les organes. On peut accorder que, sous plusieurs rapports, la société est un vaste organisme où chaque individu sert à tous les autres, et que les diverses fonctions sont réparties entre les différents membres de la société comme entre les divers membres du corps humain ; c'est la conception dont s'inspiraient les démocraties antiques, surtout Sparte et Rome. Rousseau et le dix-huitième siècle tout entier hésitent trop souvent entre cette idée antique du *corps social* et l'idée moderne du *contrat social*. Rousseau va jusqu'à déterminer les organes particuliers du corps politique : « Le pouvoir souverain, dit-« il, représente la tête; les lois et les coutumes sont le cerveau ; « les juges et les magistrats sont les organes de la volonté et des « sens ; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la bouche « et l'estomac, qui préparent la substance commune; les finances « publiques sont le sang, qu'une sage économie, en faisant les « fonctions du cœur, distribue par tout l'organisme ; les citoyens « sont le corps et les membres, qui font mouvoir, vivre et tra-« vailler la machine. On ne saurait blesser aucune partie sans

« qu'aussitôt une sensation douloureuse ne s'en porte au cer-« veau, si l'animal est dans un état de santé (1). » Cet organisme décrit par Rousseau représente bien la société au point de vue des intérêts économiques, et pour ainsi dire au point de vue de l'animalité; mais ce n'est point là encore la vraie société *humaine*, dont le *Contrat social* nous avait promis de montrer la constitution; Rousseau ne nous a point fait sortir du domaine de la fatalité physique, et l'individu n'a pas plus de liberté dans ce grand corps où il l'absorbe que la goutte de sang emportée dans les veines par le mouvement de la circulation.

Pour concilier, au moins en apparence, cette aliénation de l'individu au profit de la communauté avec le principe de la liberté inaliénable, Rousseau invente un expédient qui ressemble fort à un sophisme : « Chacun, dit-il, se donnant à tous, ne se donne « à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on « n'acquière le même droit que sur soi, on gagne l'équivalent de « tout ce que l'on perd et plus de force pour conserver ce que « l'on a (2).» Ce raisonnement emprunte à l'abstraction des termes son apparence trompeuse : l'individu, en s'absorbant tout entier dans le corps social, ne trouverait point un réel équivalent de ce qu'il aurait perdu, et l'égale aliénation de toutes les libertés ne lui rendrait pas la sienne.

Rousseau d'ailleurs ne tarde pas à se corriger lui-même en disant plus loin: — « Ce que chacun aliène, » par le pacte social, de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, « c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté. » — L'aliénation n'est donc plus ici présentée par Rousseau comme totale, mais seulement comme partielle. Enfin Rousseau va plus loin encore et finit par nier toute aliénation, partielle ou totale : « Il est si faux », dit-il, « que, dans le contrat social, il y ait de « la part des particuliers aucune renonciation véritable, que « leur situation, par l'effet de ce contrat, se trouve réellement « préférable à ce qu'elle était auparavant (3). »

La vérité est donc, selon la dernière pensée de Rousseau lui-même, que le pacte social n'a en aucune façon pour but l'aliénation de la liberté, mais au contraire l'augmentation de la liberté. La vieille erreur des sociétés antiques obsédait l'esprit de

1. *Encyclopédie*, art. *Economie politique*.
2. *Contrat social*, II, VI.
3. *Ibid*.

Rousseau au moment même où il décrivait la société future : il finit pourtant par s'en dégager.

Le contrat social, ajoute Rousseau, n'est pas moins favorable au fond et à l'égalité qu'à la liberté. « Au lieu de détruire l'égalité na-« turelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité « morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité « physique entre les hommes ; et, pouvant être inégaux en force ou « en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit. »

Une fois l'association des individus constituée par le contrat social, sous le nom d'État, où résidera la souveraineté ? Avant le contrat, la souveraineté était inhérente à l'individu et se confondait avec sa liberté même ; après le contrat, la souveraineté réside dans la volonté de tous, dans la volonté universelle ou, comme dit Rousseau, *générale*, au sens le plus absolu de ce mot. En d'autres termes, une nation ou association libre d'individus n'appartient qu'à elle-même ; elle est souveraine sur elle-même et doit se régler par des lois qui soient son œuvre. Cette volonté absolument générale n'est pas seulement celle du plus grand nombre ; car « la loi de la pluralité des suffrages est elle-« même un établissement de convention et suppose au moins une « fois l'unanimité. » La volonté générale est celle de tous, et, à vrai dire, elle embrasse même les générations à venir ; car, si la volonté de ceux qui vivent aujourd'hui prétendait enchaîner d'avance la volonté de ceux qui naîtront demain, ce ne serait plus qu'une volonté particulière et passagère s'efforçant de se substituer par usurpation à la volonté universelle et durable.

La volonté universelle ainsi entendue doit toujours demeurer libre ou souveraine d'elle; c'est ce que Rousseau exprime en disant que la souveraineté de la nation est inaliénable. Un peuple peut bien dire : « Je veux actuellement ce que veut un tel homme, « ou du moins ce qu'il doit vouloir ; mais il ne peut pas dire : « — Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore, « puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour « l'avenir... Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se « dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple : à l'instant qu'il « y a un *maître*, il n'y a plus de *souverain*, et dès lors le corps poli-« tique est détruit (1). » De là la condamnation de l'hérédité monarchique et de tous les priviléges héréditaires des aristocraties.

1. *Contrat social*, livre II, ch. I.

Rousseau ajoute que « la souveraineté est indivisible en elle-même et dans son principe »; c'est-à-dire qu'elle demeure toujours tout entière dans toute la nation, alors même qu'elle se manifeste et s'exécute par des pouvoirs séparés l'un de l'autre, comme le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif. Le gouvernement peut se partager entre plusieurs personnes ou plusieurs corps qui sont les mandataires de la souveraineté générale ; mais celle-ci n'est pas pour cela divisée : la nation demeure toujours dépositaire de la souveraineté législative, exécutive et judiciaire, alors même qu'elle partage ces fonctions entre plusieurs ; bien plus, cette division, excellente dans la pratique, a précisément pour but d'empêcher que tous les pouvoirs soient dans les mains des mêmes hommes; conséquemment la division des pouvoirs a pour fin l'unité indivisible de la souveraineté dans le corps entier de la nation.

La volonté générale ou universelle, avec l'étendue illimitée que Rousseau lui donne, peut être considérée comme la volonté du bien de tous par tous, présents et à venir. Elevée à une telle généralité, la volonté universelle semble se confondre avec la raison universelle, et Rousseau va jusqu'à dire : « La volonté générale est « toujours droite et *tend* toujours à l'utilité publique. » Il ne s'agit d'ailleurs ici que des intentions et des tendances de la volonté universelle ; aussi Rousseau ajoute-t-il immédiatement : « Il ne s'ensuit « pas que les délibérations du peuple aient toujours la même recti- « tude ; on veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours... « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la « volonté *générale* : celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, « l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volon- « tés particulières (1). » Par malheur, ces distinctions exprimées en langage ambigu sont difficiles à saisir ; Rousseau finit par s'y perdre lui-même et semble enseigner une sorte d'infaillibilité de la nation. Tout ce qu'on peut raisonnablement lui accorder sur ce point, c'est ce que Kant lui accordera en effet : la volonté des individus ou des peuples est droite quand elle est absolument universelle et qu'elle porte sur un objet universel ; car alors elle se confond avec le devoir et avec le droit, qui offrent seuls ce caractère d'absolue universalité. Si au contraire Rousseau voulait dire qu'un peuple ne peut jamais être injuste envers lui-même ou envers tels et tels de ses membres, il soutiendrait un principe faux et dangereux.

1. *Contrat social*, II, III.

La volonté vraiment générale et universelle, mise en regard des volontés particulières, devient loi. Dans la pratique, on appelle loi l'expression de la volonté présumée générale, et, pour obtenir la présomption la plus forte, on consulte tous les citoyens. « La loi réunissant l'universalité de la volonté et celle « de l'objet, ce qu'un homme, quel qu'il puisse être, ordonne de « son chef n'est point une loi; ce qu'ordonne même le souverain « [c'est-à-dire la nation] sur un objet *particulier* n'est pas non plus « une loi, mais un décret; ni un acte de souveraineté, mais de « magistrature... Les lois ne sont proprement que les conditions de « l'association civile. Le peuple soumis aux lois en doit être l'au- « teur : il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les « conditions de la société... Pour qu'une volonté soit générale, il « n'est pas toujours nécessaire qu'elle soit unanime [sur tel ou tel « objet déterminé]; mais il est nécessaire que toutes les voix « soient comptées; toute exclusion formelle rompt la généralité... « Il importe, pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale, « que chaque citoyen n'opine que d'après lui (1). »

Il ne faut du reste pas confondre la volonté générale avec son énoncé; l'une est l'idéal de la loi, qui se confond avec le bien même de tous ; l'autre est la loi réelle, qui n'est pas toujours bonne. « Ce qui est bien et conforme à l'ordre, dit Rousseau, « est tel par la nature des choses et indépendamment des conven- « tions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la « source; mais, si nous savions la recevoir de si haut, nous « n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute, il « est une justice universelle émanée de la raison seule ; mais « cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque... « Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux « devoirs et ramener la justice à son objet... Quand on aura dit « [comme Montesquieu] ce que c'est qu'une loi de la nature, on « n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'État (2). » Il est donc entendu que la loi de l'État est la volonté générale s'efforçant d'exprimer, par le consentement de tous, ce qui est conforme à la raison. La loi de l'État peut être une interprétation erronée de la justice ; voilà pourquoi toute loi peut être changée, et le peuple doit se réserver le pouvoir de modifier ou d'abroger *toutes* ses lois. « Il est contre la nature du corps politique que le souverain

1. *Contrat social,* II, VI.
2. *Ibid*, II, IV.

« s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre... Il n'y a ni ne peut « y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le « corps du peuple. Un peuple est toujours le maître de changer « ses lois... (1) »

L'objet que toute loi se propose ou doit se proposer est le plus grand bien de tous, qui consiste dans la liberté et dans l'égalité. « Si l'on cherche en quoi consiste précisément le plus « grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de légis- « lation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, « la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance « particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; l'égalité, « parce que la liberté ne peut subsister sans elle. Il ne faut pas « entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse « soient absolument les mêmes ; mais que, quant à la puissance, « elle doit toujours être au-dessus de toute violence et ne « s'exercer jamais qu'en vertu du rang et des lois, et, quant « à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en « pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint « de se vendre...Voulez-vous donc donner à l'État de la consistance? « Rapprochez les degrés extrêmes autant qu'il est possible; ne « souffrez ni des gens opulents ni des gueux. Ces deux états, natu- « rellement inséparables, sont également funestes au bien com- « mun : de l'un sortent les fauteurs de la tyrannie et de l'autre « les tyrans; c'est toujours entre eux que se fait le trafic de la li- « berté publique; l'un l'achète, l'autre la vend... C'est précisé- « ment parce que la force des choses tend toujours à détruire l'é- « galité que la force de la législation doit toujours tendre à la « maintenir (2). »

Avant Rousseau, on confondait la souveraineté de l'Etat et le gouvernement; Rousseau fait voir que l'État est seul souverain et que le gouvernement est simplement un ensemble d'hommes auxquels tous confient le soin de faire exécuter la volonté générale. « Qu'est-ce donc que le gouvernement? Un corps intermé- « diaire établi entre les sujets et le souverain (c'est-à-dire la « nation), pour leur mutuelle correspondance, chargé de l'exé- « cution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que « politique. » Les gouvernants ou magistrats ne sont que les « commissaires de la nation. »

1. *Ibid.*
2. *Contrat social,* II, XI.

Le gouvernement ne devant être que l'ensemble d'hommes et de moyens les plus capables de faire respecter la volonté générale, la première règle du gouvernement est d'exclure tout ce qui serait une abdication, une aliénation totale ou partielle. Une forme de gouvernement qui n'assure pas à toutes les volontés, présentes ou futures, la souveraineté sur elles-mêmes, est illégitime par essence et repose sur une violation du droit commun à tous. De là Rousseau conclut que « tout gouvernement légitime est républicain. »

Les formes diverses que peut prendre le gouvernement ne doivent donc pas consister, selon Rousseau, dans diverses manières d'attribuer le pouvoir législatif; car il n'y a qu'une seule attribution légitime du pouvoir législatif, l'attribution à tous. Si on donnait le pouvoir législatif à un seul ou à plusieurs, ce serait la destruction du contrat social. Les formes diverses de gouvernement doivent regarder seulement l'organisation de la puissance exécutive. Faut-il faire « exécuter » la volonté de tous par tous, ou par quelques-uns, ou par un seul ? Voilà l'unique question ; mais un seul, plusieurs ou tous devront toujours être de simples magistrats de la nation, révocables et responsables. Pour exprimer le nombre des gouvernants dans le pouvoir exécutif, Rousseau se sert à tort des mots ambigus de démocratie, d'aristocratie, de monarchie, qu'il détourne de leur vrai sens ; d'après cette terminologie inexacte, la république américaine, confiant le pouvoir exécutif à un seul homme, serait une monarchie. Mais laissons les termes pour considérer les choses, et demandons-nous de nouveau si, d'après Rousseau, il convient de confier à tous ou à plusieurs ou à un seul l'exécution des volontés de tous.

Confier à tous l'exercice direct du pouvoir exécutif, et faire du peuple entier assemblé l'exécuteur des décisions générales, c'est chose qui n'est possible, dit Rousseau, que dans de petites cités, et qui offre d'ailleurs une foule d'inconvénients. Il est plus dangereux encore, ajoute-t-il, de concentrer la force exécutive entre les mains de quelques-uns ou d'un seul. Mieux vaut diviser les fonctions et aboutir à un système mixte.

Rousseau rencontre ici le mécanisme établi par les Anglais sous le nom de gouvernement représentatif. Il reconnaît avec Montesquieu qu'il faut partager les pouvoirs gouvernementaux (non pas la souveraineté nationale elle-même) ; mais il rejette le principe de la *représentation* proprement dite, comme contraire à la véritable liberté. Un *représentant*, à proprement parler, serait un

homme ou un ensemble d'hommes que la nation se substituerait à elle-même pour la *représenter*, et auxquels elle donnerait tous ses pouvoirs. Mais, objecte Rousseau, avec un pareil système la nation n'est libre que le jour de l'élection, puis elle se trouve à la merci de ses représentants ; c'est donc une aliénation au moins temporaire de la liberté nationale, c'est un reste de servitude. La nation, ajoute-t-il, peut bien avoir des commissaires, des mandataires, des fonctionnaires, ayant un mandat défini et révocable avec une responsabilité effective ; elle ne peut pas avoir des *représentants* qui substitueraient leur conscience à la sienne, qui feraient tout à sa place, sous leur seule responsabilité. « La sou« veraineté ne peut être *représentée* [au sens exact du mot] par la « même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essen« tiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se repré« sente point ; elle est la même ou elle est autre, il n'y a point de « milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être « ses représentants, ils ne sont que ses commissaires... La loi n'é« tant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que, « dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté ; « mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est « que la force appliquée à la loi... Le peuple anglais pense être « libre, il se trompe fort ; il ne l'est que durant l'élection des « membres du parlement ; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il « n'est rien (1). » Le peuple anglais, en effet, abandonne sa souveraineté législative à ses représentants et par là, selon Rousseau, aliène sa liberté pour plusieurs années.

L'idéal de Rousseau est donc que la loi soit faite par tous aussi directement qu'il est possible, et que l'exécution de la loi soit seule confiée à des représentants ou, pour mieux dire, à des commissaires.

Alors se présente une grave objection. Comment les citoyens, dans un grand État, pourront-ils exercer le pouvoir législatif directement, ou du moins par des mandataires placés sous leur immédiate action ? — C'est là, répond Rousseau, chose impossible. Aussi la vraie liberté réclame-t-elle, selon lui, de petits États, de petites associations où tout se fasse directement par les intéressés ; là seulement régnera la liberté intérieure. — Mais ces petits États seront livrés sans défense à l'ambition des grands. — Non, répond Rousseau, les petits États, en s'associant, formeront des

1. *Contrat social*, II, XV.

confédérations capables de résister aux agressions extérieures. La solution de la difficulté réside, selon lui, dans l'idée de confédération, idée qu'il n'a d'ailleurs pas eu le temps de développer. Sa conclusion, — qu'on n'a pas toujours bien comprise, — est que la vraie république est la république confédérative, dont il trouvait en Suisse un exemple. Ajoutons qu'une confédération peut dépasser beaucoup la Suisse en étendue, et que, si la Suisse est une confédération relativement faible, rien n'empêche l'existence de vastes et fortes confédérations.

Reste une dernière question, celle des rapports de l'Église et de l'État. Rousseau demande leur séparation, du moins quand il s'agit des religions surnaturelles. « Chacun peut avoir « telles opinions qu'il lui plaît, sans qu'il appartienne au souve- « rain d'en connaître ; car, comme il n'a point de compétence « dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à « venir, ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons ci- « toyens en celle-ci (1). »

Rousseau croit cependant, par une regrettable inconséquence, devoir maintenir dans l'État une sorte de religion naturelle et civique : — « Il y a, dit-il, une profession de foi purement civile, « dont il appartient au souverain (c'est-à-dire à la nation) de fixer « les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais « comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible « d'être bon citoyen ou sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne « à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas ; « il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable... « Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes « dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de « mort ; il a commis le plus grand des crimes : il a menti devant « les lois. » — Ce sont là de fâcheux écarts de pensée et de langage ; il est juste pourtant de remarquer qu'on prête d'ordinaire à Rousseau plus qu'il ne dit : il ne veut punir de mort que ceux qui commettent des crimes contraires à une morale naturelle et à une religion naturelle dont ils auraient préalablement accepté les principes. Il ne punit pas ceux qui ne *croient* point, mais ceux qui se *conduisent* contrairement à la morale et à la religion civique qu'ils avaient promis d'exercer.

Ce qui manque encore à Rousseau, dans cette question comme

1. *Ibid.*, III, VIII.

dans beaucoup d'autres, c'est une claire distinction de ce qui est vraiment un droit et de ce qui n'est qu'un intérêt. Il place parmi les dogmes de la religion civile « l'existence de la divinité puis-« sante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la « vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchants ; » mais ce sont là des croyances qu'on peut ne pas avoir sans être pour cela coupable d'injustice envers ses semblables : l'État n'a donc vraiment rien à voir dans ces problèmes.

En résumé, dans sa philosophie sociale, Rousseau a posé des principes excellents, dont il n'a pas toujours su tirer les vraies conséquences : il aurait dû aboutir à la liberté individuelle, et il aboutit trop souvent à l'exagération des droits de l'État. Il n'en a pas moins démontré, avec une rigueur philosophique, que la société tout entière repose, non sur les intérêts matériels ou sur la raison abstraite, comme l'avaient soutenu Helvétius et Montesquieu, mais sur la volonté réelle, qui seule fait de l'homme un être moral. « Rousseau, » dit Hégel dans son histoire de la philosophie, « a proclamé la liberté l'essence de l'homme ; ce « principe est la transition à la philosophie de Kant, dont il fera « le fondement (1). »

IV. — TURGOT ET CONDORCET.

Turgot, économiste, philosophe, homme d'État, défend la liberté industrielle, religieuse, civile et politique. Dans son *Discours sur l'histoire universelle*, il développe l'idée du progrès,

1. On a voulu rendre les doctrines de Rousseau responsables des crimes de la Terreur. Voici au contraire comment Rousseau condamne d'avance ce régime : « Qu'on nous dise qu'il est bon qu'un seul périsse pour tous, « j'admirerai cette sentence dans la bouche d'un digne et vertueux patriote « qui se consacre volontairement à la mort pour le salut de son pays ; mais, « si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent « au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exé-« crables que la tyrannie ait inventées... Loin qu'un seul doive périr pour « tous, tous ont engagé leur vie et leurs biens à la défense de chacun d'eux, « afin que la faiblesse particulière fût toujours protégée par la force publique, « et chaque membre par tout l'Etat. Après avoir, par supposition, retranché « du peuple un individu après l'autre, pressez les partisans de cette maxime « à mieux expliquer ce qu'ils entendent par le corps de l'Etat, et vous verrez « qu'ils le réduiront à la fin à un petit nombre d'hommes, qui ne sont pas le « peuple, mais les officiers du peuple. » (Article *Economie politique* dans l'*Encyclopédie*.)

encore très-vague à cette époque, et montre l'humanité avançant toujours malgré les perturbations mêmes de sa marche : « Ce n'est « qu'après des siècles et par des réactions sanglantes que le des- « potisme a enfin appris à se modérer lui-même, et la liberté à se « régler ; et c'est ainsi que, par des alternatives d'agitation et de « calme, de biens et de maux, la masse totale du genre humain a « marché sans cesse vers la perfection. »

Condorcet, poursuivi par la tyrannie jacobine, écrit avant de mourir son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* « Si l'homme peut prédire avec une assurance « presque entière les phénomènes dont il connaît les lois ; si, lors « même qu'elles lui sont inconnues, il peut, d'après l'expérience « du passé, prévoir avec une grande probabilité les événements de « l'avenir, pourquoi regarderait-on comme une entreprise chimé- « rique de tracer avec quelque vraisemblance le tableau des desti- « nées futures de l'espèce humaine d'après les résultats de son « histoire ? » Ces progrès seront, d'après Condorcet, 1° la destruction de l'inégalité entre les nations, et de leurs luttes ; 2° les progrès de l'égalité dans un même peuple sous le rapport des richesses et de l'instruction ; égalité que produira la liberté même, par l'abolition des lois factices, des prohibitions, des formalités, des monopoles, par les caisses d'épargne, par les assurances sur la vie, par les institutions de crédit et les associations. Condorcet voudrait qu'on instruisît « la masse entière du peuple de tout ce « que chaque homme a besoin de savoir pour l'économie domes- « tique, pour l'administration de ses affaires, pour le libre déve- « loppement de son industrie et de ses facultés, pour connaître ses « droits, les défendre et les exercer ; pour être instruit de ses de- « voirs, pour les bien remplir, pour juger ses actions et celles des « autres d'après ses propres lumières, et n'être étranger à aucun « des sentiments élevés ou délicats qui honorent la nature hu- « maine. »

Ces progrès auront pour résultat, dit Condorcet, le perfectionnement réel de notre espèce : 1° progrès des méthodes, qui permettra d'apprendre en moins de temps un plus grand nombre de connaissances et de les répandre dans un plus grand nombre d'esprits ; 2° perfectionnement des sciences de la nature et des inventions ; 3° perfectionnement des sciences morales et philosophiques par l'analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme ; 4° perfectionnement de la science sociale par l'application du calcul des probabilités à cette science ; 5° par suite,

perfectionnement des institutions et des lois; 6° abolition de l'inégalité des sexes et égalité des droits entre l'homme et la femme; 7° diminution, puis abolition des guerres de conquête; 8° établissement d'une langue scientifique universelle; 9° augmentation progressive de la durée moyenne de la vie, par le progrès de la médecine et de l'hygiène, de telle sorte que la mort, quoique inévitable et jusqu'à un certain point désirable pour l'individu, résulte seulement, soit d'accidents extraordinaires, soit de la lente extinction des forces vitales.

La philosophie française du XVIII° siècle se résuma dans la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis et dans la *Déclaration des droits de l'homme.* On lui doit les grandes réformes morales et sociales introduites dans le monde par la révolution française. Quant aux excès et aux crimes de cette révolution, ils furent non les applications, mais au contraire la violation la plus flagrante des principes posés par les philosophes (1).

1. « Le contraste entre la bénignité des théories et la violence des actes, qui a été l'un des caractères les plus étranges de la révolution française, ne surprendra personne, si on fait attention que cette révolution a été préparée par les classes les plus civilisées de la nation et exécutée par les plus incultes et les plus rudes. » (De Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, III, VIII.)

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, CONDILLAC, I. Importance de l'étude des origines de nos connaissances, 289. II. Génération des opérations de l'âme : perception, conscience, attention, réminiscence, réflexion, 290. III. Nous n'apercevons que nos sensations, 291. IV. Comment on acquiert l'idée de l'espace, 391. V. Nous n'avons point d'idée de l'infini, 291. VI. Le raisonnement est une suite d'équations, 292. VII. L'analyse, 292. VIII. Union intime du raisonnement et du langage, 294. — MONTESQUIEU, 294. I. Des lois, dans le rapport qu'elles ont avec les divers êtres, 295. II. Des lois positives, 295. III. Du gouvernement démocratique, 296. IV. Principes vitaux des divers gouvernements. — Nécessité de la vertu dans la démocratie, 298. V. Les préjugés de l'honneur sont le ressort des gouvernements monarchiques, 209. VI. La vertu dans les gouvernements démocratiques, 300. VII. Du despotisme, 301. VIII. Théorie de la séparation des trois pouvoirs (législatif, exécutif et judiciaire), 302. IX. Sur l'esclavage, 304. X. De la sévérité des peines. — Ses inconvénients, 305. XI. Sur le duel, 306. — VOLTAIRE, 308. I. Apologie des causes finales, 309. II. Sur l'âme et l'immortalité, 310. III. Sur les idées innées, 310. IV. Sur l'idée de la justice, 311. — J.-J. ROUSSEAU, 311. I. Du droit du plus fort. — Différence de la force et du droit. — La puissance n'oblige que si elle est légitime, 311. II. Caractère sacré et inaliénable de la liberté humaine, 312, III. Qu'il faut toujours remonter à une première convention, 313, IV. Du pacte social, 314. V. Qu'est-ce que la loi? — La loi civile et politique doit être l'expression de la volonté nationale, 315. VI. Du gouvernement. — Divers pouvoirs qui le constituent. — Rapport du gouvernement à l'Etat, 316. VII. L'égalité, 316. VIII. Que la souveraineté est inaliénable, 317, etc.

CHAPITRE HUITIÈME

Philosophie allemande au dix-huitième siècle. — Kant (1).

MÉTHODE DE KANT. — Entre le dogmatisme et le scepticisme, Kant veut fonder une philosophie critique, dont le point de départ sera la critique de notre faculté de connaître, de notre raison, soit dans son usage théorique (*Critique de la raison pure*), soit dans son usage moral (*Critique de la raison pratique*).

CRITIQUE DE LA RAISON PURE. — I. POSSIBILITÉ DE LA SCIENCE. — Principe fondamental de la critique de nos facultés : distinction des choses telles qu'elles apparaissent (phénomènes) et des choses telles qu'elles sont (réalités intelligibles ou noumènes). Nous ne pouvons connaître les choses que comme elles apparaissent à nos facultés, et la manière dont elles apparaissent est réglée sur la nature même de ces facultés. Kant, au lieu de soumettre la pensée aux choses, soumet les choses à la pensée. Comment il se compare lui-même à Copernic. — La nature essentielle de la pensée, c'est l'unité ; et penser, c'est unir. Les trois opérations par lesquelles nous introduisons une unité de plus en plus grande dans les matériaux de notre connaissance sont la sensibilité, l'entendement et la raison. — *Analyse et critique des trois facultés intellectuelles*. — 1° *Sensibilité*. — Nous n'avons d'abord que des sensations multiples et incohérentes. La sensibilité externe range les objets dans l'espace. Le sens interne ou conscience empirique range les objets dans le temps. — Critique des notions d'espace et de temps. L'espace et le temps sont des conditions de notre sensibilité sans lesquelles nous ne pourrions rien percevoir, des cadres et des formes nécessaires à l'exercice de la pensée; mais rien ne prouve que l'espace et le temps soient aussi les conditions des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Constitués d'une autre manière, nous ne verrions peut-être plus les choses sous les formes de l'espace et du temps. Ces formes sont *subjectives*. — 2° *Entendement*. — L'entendement ou faculté de juger établit entre les phénomènes des relations invariables, qui sont les lois de la science. Les trois grandes lois auxquelles se ramènent toutes les autres sont celles que Leibniz appelait principe de la raison suffisante, principe de l'harmonie réciproque entre tous les êtres, et principe de la permanence de la force. Ces trois lois font de l'univers un tout soumis à la nécessité et enchaîné par un déterminisme universel. Le déterminisme est la condition même de l'expérience et de la science. — Mais les lois de succession uniforme, de permanence, de réciprocité, que nous imposons aux objets peuvent être encore des conditions toutes subjectives de notre connaissance. Il est possible que le déterminisme exprime la manière dont les choses nous apparaissent, et non la manière dont elles sont. — Conclusion : la science

1. Kant, né en 1724, à Kœnigsberg (Prusse), y professa presque toutes les sciences. — Principaux ouvrages : *Critique de la raison pure*, 2 vol. in-8° (traduit en français par M. Barni); *Critique de la raison pratique; Critique du jugement; Principes métaphysiques des mœurs; Principes métaphysiques du droit* (traduits par MM. Tissot et Barni).

positive est possible dans les limites de l'expérience et conformément aux lois *à priori* de la sensibilité et de l'entendement.

II. POSSIBILITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE. — La sensibilité et l'entendement n'ont pas encore réduit la connaissance à son unité la plus haute, qui est l'objet de la raison. — La raison cherche en tout le premier principe, l'inconditionnel, l'absolu, par conséquent l'Ame, le Monde, Dieu. Sur ces trois idées repose toute la métaphysique. — La métaphysique est-elle possible comme science, ou simplement comme croyance? — Critique des prétentions du dogmatisme qui veut faire de la métaphysique une science positive. — I. *L'âme.* — Première question de l'ancienne ontologie. Démontrer l'existence de l'âme conçue comme *substance* simple et identique. — Impossibilité d'une telle démonstration, par laquelle nous passerions du sujet qui se connaît lui-même à un objet qui lui est inconnu, la substance. II. — *L'univers. Déterminisme et liberté.* — Seconde question de l'ontologie spéculative : quelle est la nature absolue de l'univers. Cette question donne lieu à des thèses contraires qui peuvent également se soutenir, c'est-à-dire à des « antinomies. » Première antinomie : Le monde est-il limité dans le temps et dans l'espace? Deuxième antinomie: Le monde est-il divisible à l'infini, ou a-t-il des parties simples? Troisième antinomie: Existe-t-il une liberté morale, ou n'existe-t-il qu'un déterminisme physique? Quatrième antinomie : Y a-t-il un être nécessaire, ou seulement des êtres contingents? — La plus importantes des antinomies est celle de la liberté et du déterminisme. Notre vie est double. Nous sommes soumis au déterminisme dans nos actions et dans notre vie sensible, qui se déroule à travers le temps. Mais nous pouvons être libres dans notre « moi absolu », dans notre vie intelligible, qui est supérieure au temps. — Si la liberté est possible, existe-t-elle en fait? Nous ne pouvons le *savoir* ni par l'expérience psychologique ni par la démonstration logique; mais nous devons *croire* à notre liberté parce qu'elle est la condition du devoir, et que le devoir est ce qu'il a de plus certain. La morale seule peut résoudre le problème de la liberté. — III. *Dieu.* — Troisième question de la métaphysique spéculative : L'existence de Dieu. — Critique de la preuve des causes finales : l'ordre imparfait dont nous sommes témoins ne peut nous apprendre si le monde est l'œuvre d'une intelligence parfaite ou imparfaite, consciente ou inconsciente, unique ou multiple. — Critique de la preuve des causes efficientes : la cause première peut être la matière, ou une pensée instinctive, ou tout autre principe. — Critique de la preuve ontologique : nous ne pouvons passer logiquement de l'idée de perfection qui est dans notre pensée à un objet parfait qui serait en dehors de notre pensée. — Kant conclut que la métaphysique spéculative est impuissante à démontrer l'existence de Dieu. — IV. *Possibilité de croyances métaphysiques fondées sur la morale,* ou « postulats » métaphysiques de la morale. Nous pouvons avoir, non une science métaphysique, mais des croyances métaphysiques fondées sur la morale. Premier postulat de la morale : le souverain bien, que nous avons le *devoir* de réaliser, est *possible.* — Deuxième postulat : pour que le souverain bien soit possible, il faut que la personne soit immortelle. — Troisième postulat : pour que la personne soit immortelle et réalise le souverain bien, il faut que le principe suprême de l'univers soit un principe moral. — La conception de Dieu est un moyen par lequel nous nous représentons le triomphe final de la moralité dans le monde. Nous ne savons pas si Dieu est ; nous voulons que Dieu soit, et que tout se passe comme si Dieu était. — Conclusion : ce n'est pas la morale qui se fonde sur la métaphysique et la théologie; c'est au contraire la métaphysique et la théologie qui se fondent sur la morale.

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE. LA MORALE. — I. *Le devoir*.—Deux espèces de commandements ou d' « impératifs. » Commandements conditionnels ou hypothétiques, comme ceux de l'intérêt. Commandements absolus ou catégoriques, qui sont ceux du devoir. — II. *Essence et formule du devoir*. — Une seule chose dans le monde a une valeur absolue: la bonne volonté. La volonté libre et raisonnable est l'essence même du devoir ; elle est tout à la fois le sujet et l'objet de la loi morale. De là l'autonomie de la volonté. — Première formule de la loi morale : « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen. » — Deuxième formule de la loi morale : « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » — Troisième formule de la loi morale : « Agis de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en loi universelle pour toute volonté raisonnable et libre. » — III. *Le droit*. — Le respect absolu de la personne libre est le fondement moral du droit comme du devoir. Formule du droit : « Agis extérieurement de telle sorte que ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de tous. » — Tout droit engendre la faculté de contraindre. — Du droit de propriété. — Du droit international. C'est un devoir pour les individus et pour les peuples de travailler à l'établissement de la paix. « Projet de paix perpétuelle. » Conditions principales de cette paix.

IV. L'ART. — Entre la science théorique et la morale pratique, l'art est un intermédiaire. Critique du jugement esthétique. La beauté est la représentation symbolique de la moralité, et par conséquent de la liberté, au moyen des formes de la vie. Différence du beau et du sublime. Le sublime est l'infini; il n'est pas vraiment dans la nature, mais dans la pensée. Caractères qui appartiennent au sentiment du sublime. — Conclusion : comme la science, comme la vertu, l'art a pour but de développer en nous la conscience de la liberté.

La lecture de Hume avait produit sur l'esprit de Kant une profonde impression, et lui avait fait comprendre l'insuffisance des deux espèces de métaphysique qui s'étaient jusque-là partagé les esprits : dogmatisme et scepticisme. La philosophie, dans sa partie expérimentale, par exemple dans la psychologie, avait fait d'incontestables progrès ; mais dans sa partie métaphysique, qui est cependant la plus importante, elle semblait livrée à des disputes sans issue. Les métaphysiciens dogmatiques, dit Kant, aux prises avec les idées, paraissent lutter avec des ombres ; « quand ils croient combattre avec avantage, les ombres qu'ils pourfendent se reproduisent en un clin d'œil comme les héros de Walhalla, en sorte qu'ils peuvent toujours se donner le plaisir de frapper des coups sanglants. » Les sceptiques, témoins de ces luttes, nièrent la possibilité de toute métaphysique ; mais leurs négations, utiles pour contrebalancer des affirmations excessives n'étaient au fond pas mieux démontrées. De ce qu'on n'a pu jusqu'ici résoudre un problème, il n'en résulte pas que le problème

soit insoluble, à moins qu'on n'ait démontré *à priori* qu'il doit être insoluble et qu'on n'en ait donné ainsi une solution *critique*. Le dogmatisme attribue à notre raison un domaine sans limites ; le scepticisme lui refuse tout domaine légitime ; le seul moyen de clore le différend, c'est de déterminer les bornes de la pensée en étudiant à fond la constitution même de la pensée : c'est ce que Kant appelle la *critique de la raison*. Supposons qu'on ne connaisse encore par l''expérience ni la forme ni l'étendue de la terre, on pourra, comme les anciens, discuter pour savoir si elle a des limites ou si elle est sans limites ; mais si on parvient, en calculant une certaine portion de sa surface, à démontrer *à priori* que cette surface est sphérique et qu'elle a telle étendue déterminée, les discussions cesseront aussitôt : on ne connaîtra pas encore tous les objets qui couvrent la surface de la terre, et que des voyages plus ou moins lointains peuvent découvrir ; mais on saura dans quelles limites précises seront nécessairement renfermées les explorations et les découvertes. De même, si on parvient à trouver quelle est la structure de la raison humaine, et pour ainsi dire sa forme essentielle, on pourra dire à l'avance dans quelles limites sont nécessairement renfermées les explorations et découvertes métaphysiques. C'est le but que se propose la *philosophie critique* de Kant, par opposition à la philosophie *dogmatique* et à la philosophie *sceptique ;* au lieu de discuter sur les objets de la pensée, soit pour les affirmer, soit pour les nier, Kant reporte sa réflexion sur la pensée même, pour en scruter la nature et en délimiter la puissance.

La raison, dit Kant, peut se livrer à deux exercices différents ; tantôt elle se borne à construire des théories et fait de la spéculation, tantôt elle agit et fait de la pratique ; et dans ce second cas nous ne sommes plus seulement contemplateurs, nous sommes acteurs. Or, d'après Kant, la valeur de la raison est très-différente, selon qu'elle est théorique ou pratique, selon qu'elle spécule sur les choses qui peuvent exister indépendamment d'elle, ou qu'elle entre elle-même en action pour réaliser un ordre de choses qui doit être son œuvre. De là les deux grandes critiques entreprises par Kant, et dont chacune fait l'objet d'un livre particulier: *Critique de la raison pure* [*ou théorique*], *Critique de la raison pratique*.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE.

I. — POSSIBILITÉ DE LA SCIENCE.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant examine cette question : — Que pouvons-nous savoir ? — Il recherche successivement si la science positive, qui se renferme dans les limites de l'expérience, est possible, et si la métaphysique, qui prétend dépasser les limites de l'expérience, est possible. Pour résoudre ces questions, il faut soumettre à la critique nos facultés intellectuelles.

Le principe fondamental de la critique de nos facultés, c'est la distinction des choses telles qu'elles *apparaissent* et des choses telles qu'elles *sont*. Les apparences sensibles sont ce que Kant appelle les *phénomènes ;* les réalités que conçoit l'intelligence sont les choses intelligibles ou *noumènes* [νούμενα]. Nous ne pouvons connaître les choses que comme elles apparaissent à notre conscience, de même que nous ne pouvons voir la lumière qu'avec l'apparence qu'elle offre à nos yeux : nos yeux sont-ils malades, comme dans la jaunisse, nous verrons tout en jaune ; sont-ils astreints à regarder les objets au moyen de verres colorés, la couleur des verres se répandra sur les choses elles-mêmes. Les objets sont donc forcés de se régler en quelque sorte sur la nature de nos organes et de nos facultés : pour être connus, il faut avant tout qu'ils tombent sous les conditions de notre connaissance.

De ce principe fondamental, Kant conclut qu'il faut introduire dans la philosophie un changement complet de méthode. Il veut faire, dit-il, en philosophie, une révolution analogue à celle de Copernic en astronomie. Avant Copernic, on faisait tourner le soleil autour de la terre ; Copernic fit tourner la terre autour du soleil, et montra qu'ainsi, les apparences restant les mêmes, on plaçait le centre du système solaire en son lieu réel. Pareillement, dans le système de nos connaissances, il faut chercher où est le vrai centre. Est-ce la pensée qui se soumet aux objets et tourne pour ainsi dire autour d'eux, ou au contraire ne sont-ce pas les objets qui, pour être connus, sont nécessairement soumis par la pensée à ses propres lois ? Jusqu'ici on a supposé que l'intelligence se réglait sur les choses, et cette hypothèse n'a conduit à rien ; essayons, dit Kant, l'hypothèse contraire, qui consiste à admettre que c'est notre pensée qui règle les objets, du moins en tant qu'ils tombent sous notre connaissance ; car,

ce qu'ils sont en eux-mêmes et indépendamment de nous, nous ne pouvons le savoir. Les choses sont pour nous comme nous les pensons, voilà ce qu'on peut affirmer *à priori*.

Comment donc pensons-nous ? Quelle est la constitution de nos facultés intellectuelles, qui s'impose nécessairement aux objets mêmes de ces facultés ?

Nous n'avons d'abord, dit Kant, que des sensations multiples, confuses, incohérentes : couleurs, saveurs, odeurs, etc.; ce sont là les éléments épars de notre connaissance, c'est la *matière* de notre connaissance qui nous vient du dehors. Si toutes les sensations restaient en ce désordre, notre vie serait comme un rêve, et, à vrai dire, nous ne penserions pas. Nous ne pensons véritablement que quand nous introduisons un ordre dans cette multitude de sensations ; nous ne pensons que quand nous donnons une *forme* à cette matière. Pour cela, il faut y mettre un lien et une certaine unité, par exemple joindre ensemble la sensation de l'âtre, du feu et de la chaleur. Cette unité, qui n'existait pas d'abord dans nos sensations, c'est notre pensée qui l'y introduit. La sensation est passive, la pensée est active, et son acte propre consiste à relier les phénomènes, à en faire la « synthèse ». Penser, c'est unir.

Les diverses facultés par lesquelles nous mettons de l'unité dans les objets de nos connaissances sont, selon Kant, au nombre de trois : sensibilité, entendement et raison.

La sensibilité externe unit d'abord les objets dans l'espace : percevoir un corps, par exemple le soleil, c'est coordonner dans l'espace les sensations qu'il fournit, c'est parcourir la figure qu'il trace et la dessiner intérieurement dans son imagination comme sur un tableau. Tant que nous n'avons pas ainsi relié nos sensations pour en faire une sorte de dessin, nous ne percevons rien de distinct : tout demeure flottant et insaisissable. On peut donc dire que le cadre nécessaire aux sensations extérieures, pour être perçues par nous, c'est l'espace. De même, la sensibilité intérieure ou sens intime, qu'on appelle encore la conscience empirique, coordonne en séries régulières les plaisirs ou douleurs, les idées, les résolutions, et place toutes ces séries sur une ligne uniforme, qui est le temps.

D'après cela, qu'est-ce que l'espace et le temps ? — Des *conditions* de notre sensibilité, sans lesquelles nous ne pourrions rien percevoir, des moyens par lesquels nous unissons nos sen-

sations en séries régulières. Il nous est aussi impossible de relier nos sensations sans l'espace et le temps qu'il est impossible à un peintre de faire un tableau sans une toile pour disposer ses couleurs. S'ensuit-il que la toile, condition du tableau, soit aussi une condition des choses elles-mêmes ? Nullement. Ainsi l'espace et le temps, conditions de notre sensibilité, peuvent fort bien n'être pas les conditions des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Ce sont, dit Kant, des moules ou cadres dans lesquels les choses viennent prendre la forme qui nous permet de nous les représenter ; ce sont, en un mot, les « *formes de la sensibilité*. »

N'oublions point que ces formes ne nous viennent pas du dehors ; c'est nous, au contraire, qui les imposons à la matière extérieure. Aussi sont-elles *à priori*, non *à posteriori :* elles ne sont pas des « résultats » de l'expérience, comme le prétend le sensualisme ; elles sont, dit Kant, les « conditions » de l'expérience. Voilà pourquoi nous ne pouvons nous défaire de ces formes : nous avons beau essayer, nous ne pouvons supprimer en nous la représentation de l'espace, la représentation du temps. l'espace et le temps offrent relativement à notre pensée un caractère de *nécessité*. Cela ne veut pas dire que l'espace et le temps soient nécessaires en eux-mêmes : loin de là, l'impossibilité où nous sommes de nous délivrer de ces représentations prouve, selon Kant, qu'elles font partie de notre constitution même ou de notre organisation intellectuelle : ce sont les procédés par lesquels le sujet sentant est forcé de se représenter les objets de ses sensations, et ces procédés n'ont de valeur que relativement au sujet sentant : si nous étions constitués intellectuellement d'une autre manière, nous ne verrions peut-être plus les choses sous ces formes de l'espace et du temps. Appelons donc l'espace et le temps des formes « *subjectives* », qui peuvent ne pas avoir de réalité « *objective.* »

En un mot, le monde sensible est, selon Kant, un monde d'apparences : l'espace et le temps ne sont que des symboles de quelque réalité cachée ; vouloir juger cette réalité d'après nos modes de représentation, c'est affirmer que les choses *sont* telles qu'elles *apparaissent*, affirmation gratuite, improbable, qui aboutit à des contradictions insolubles. — Telle est la critique faite par Kant de notre faculté de sentir, qui fournit à la science positive ses premiers matériaux : les phénomènes extérieurs ou intérieurs.

La science positive n'a pas seulement pour objet des phéno-

mènes, mais des lois. Quand notre sensibilité s'est représenté un phénomène, par exemple le feu, sous les symboles de l'espace et du temps, la science est encore loin d'être achevée. Aux opérations de la sensibilité vont succéder les opérations de l'entendement ou faculté de juger.

L'entendement, pour relier les phénomènes, établit entre eux des relations invariables, des lois : il juge par exemple que le contact du feu et la brûlure sont invariablement liés. Voilà la tâche de l'entendement. Pour prononcer ces jugements, nous soumettons les choses aux trois lois universelles que Leibniz appelait principe de la raison suffisante, principe de l'harmonie réciproque, et principe de la permanence de la force. 1° Tout phénomène a sa condition ou raison suffisante dans un autre phénomène; 2° tous les phénomènes sont en harmonie mutuelle; 3° sous tous les phénomènes la même quantité de force ou de substance persiste. — En appliquant ces lois à chaque chose, nous faisons de l'univers sensible un tout dont les parties se tiennent; c'est comme un immense réseau dont toutes les mailles sont jointes par une inflexible nécessité. Cette universelle détermination des choses l'une par l'autre est ce qu'on nomme le déterminisme universel ; et, selon Kant, le déterminisme est la condition même de toute science des choses ; nous ne pouvons soumettre à notre science que ce que notre entendement soumet aux lois de la nécessité : — permanence de la force, succession uniforme des causes et des effets, harmonie réciproque de toutes les parties de l'univers.

Maintenant, ces lois que nous appliquons à tout ce que nous connaissons sont-elles réellement les lois de tout ce qui existe? — Rien ne nous assure, répond Kant, qu'il en soit ainsi, et qu'il n'y ait pas des réalités pour lesquelles le déterminisme n'est plus une loi. Le déterminisme embrasse tous les phénomènes dont nous avons l'expérience; mais notre expérience peut ne pas épuiser tout l'ordre des réalités. Qu'est-ce donc que ces lois nécessaires que la science impose au monde? Ce sont seulement les lois et les conditions de l'entendement humain. De même que tout à l'heure notre sensibilité avait besoin des cadres de l'espace et du temps pour y placer les objets, de même notre entendement a besoin des lois de succession, de permanence, de réciprocité, pour mettre en ordre les objets : le plan, comme les cadres, nous est imposé par notre constitution même : nous ne pouvons *comprendre* que ce qui rentre dans ce plan, comme

nous ne pouvons *sentir* que ce qui rentre dans ces cadres. Le reste nous échappe ; mais ce n'est pas une raison pour le nier.

En résumé, selon Kant, les lois de la science, qui consistent à mettre partout la nécessité, ont une valeur purement subjective ; c'est-à-dire qu'elles sont des conditions de notre entendement, comme les yeux sont des conditions de la vision : tout ce que nous pouvons connaître tombe sous ces lois de l'entendement comme tout ce que nous pouvons voir tombe sous la portée de nos yeux, mais nous ne voyons pas tout et nous ne connaissons pas tout.

Cette critique des deux premières facultés intellectuelles aboutit à la conclusion suivante : — La science positive est possible dans les limites de l'expérience, et conformément aux formes *à priori* de la sensibilité et de l'entendement.

II. — POSSIBILITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE.

La sensibilité et l'entendement n'ont pas encore réduit la connaissance à son unité la plus haute. Par une opération supérieure, qu'on nomme proprement raison, la pensée tâche d'embrasser en sa totalité la chaîne des choses et de la suspendre tout entière à un premier anneau : parcourant toutes les séries de faits que la science a mis en ordre, remontant de loi en loi, de condition en condition, elle s'efforce d'atteindre un terme qui serait lui-même « *inconditionné.* » Cette recherche des premiers principes, comme l'appelaient les anciens philosophes, n'est plus la science positive, mais la métaphysique. Par exemple, le principe premier ou condition suprême de tout ce qui se passe en nous, c'est ce qu'on appelle l'âme ; la condition suprême de tout ce qui se passe autour de nous, c'est cette universalité des objets de l'expérience qu'on nomme l'univers ; enfin la condition suprême de l'âme elle-même et du monde, c'est ce qu'on nomme Dieu. L'*âme*, le *monde, Dieu*, tels sont les trois termes inconditionnés, les trois principes *absolus*, que conçoit notre raison et que recherche la Métaphysique.

Ces trois termes peuvent-ils être l'objet d'un savoir théorique, et la métaphysique est-elle possible comme science ? — Tel est le grand problème auquel la critique de la raison pure vient aboutir.

Les philosophes qui avaient précédé Kant se flattaient de cons-

truire une *science* métaphysique, avec les seules ressources de la raison spéculative, sans avoir besoin de faire appel à la moralité pratique et à la volonté. Selon Kant, cette prétention du dogmatisme est une chimère : nous ne pouvons *savoir* par la raison *théorique* si l'âme existe ou n'existe pas, si l'univers se suffit ou ne se suffit pas à lui-même, si Dieu existe ou n'existe pas.

Essayons d'abord de construire la métaphysique à l'aide de l'expérience et de la logique réunies, comme nous construirions une physique ou une géométrie : c'est la vieille méthode, dit Kant, qui n'a produit et ne pouvait produire que des systèmes contradictoires, entre lesquels la spéculation pure ne saurait décider.

La première question de l'ancienne ontologie, c'était de savoir s'il y a en nous une *substance* simple et identique appelée âme, une sorte de chose pensante, *res cogitans*, qui ne serait pas la pensée même, mais un *substratum* ou support de la pensée. Or, dit Kant, il est clair tout d'abord que nous n'avons point l'expérience directe de cette substance ; en d'autres termes, nous ne l'atteignons pas immédiatement par la pensée, sans quoi elle serait simplement la pensée même, et ce n'est point là ce que la vieille ontologie suppose. Les ontologistes croient que la pensée a besoin d'autre chose qu'elle pour la soutenir. Il faut donc, pour établir l'existence d'une chose pensante, différente de la pensée, faire appel au raisonnement et conclure des phénomènes à la substance cachée dessous. Eh bien, cette conclusion est impossible, et se réduit selon Kant au paralogisme suivant : — La pensée ne se pense elle-même que comme une et simple ; donc la substance cachée sous la pensée est, elle aussi, une et simple. — Qu'en savez-vous ? demande Kant. De quel droit passez-vous de ce qui est dans la pensée, je veux dire l'unité et la simplicité, à ce qui est en dehors et au-dessous de la pensée, je veux dire la substance une et simple ? Rien ne prouve que cette substance, si elle existe, soit en elle-même telle qu'elle est pour notre pensée, et que la réalité inconnue soit entièrement conforme à l'apparence connue.

La seconde question de l'ontologie spéculative concerne la nature absolue de l'univers considéré dans sa totalité. Cette question donne lieu, dit Kant, à des thèses contraires, qui peuvent être également soutenues par des arguments spécieux. Kant appelle ces thèses contraires des *antinomies*. Les antinomies sont la conséquence naturelle d'une illusion de la raison qui consiste

à confondre les nécessités de notre pensée avec les nécessités des choses, et cette illusion est si invincible qu'elle subsiste même après avoir été reconnue pour telle, à peu près comme les illusions d'optique continuent à tromper les yeux même quand elles n'égarent plus le jugement.

Kant admet quatre antinomies, deux qui reposent sur des idées mathématiques, deux qui reposent sur des idées dynamiques. Première antinomie : Le monde est-il limité dans le temps et dans l'espace ? Oui selon la thèse, non selon l'antithèse. — Deuxième antinomie : Le monde est-il divisible en parties simples ou est-il divisible à l'infini ? Le oui et le non peuvent encore ici se soutenir. La solution de ces deux premières antinomies, selon Kant, consiste à rejeter à la fois la thèse et l'antithèse, parce que les adversaires en présence ont également le tort d'attribuer une réalité objective au temps et à l'espace, qui ne sont que des formes de la pensée. Restent les deux antinomies dynamiques : 1° Il existe une liberté morale (thèse); il n'existe qu'un déterminisme physique (antithèse); 2° Il existe un être nécessaire (thèse); il n'existe que des êtres contingents (antithèse). Ces dernières antinomies peuvent se résoudre, selon Kant, par la conciliation des deux thèses opposées, qui expriment deux points de vue différents, mais également vrais.

La plus importante et, comme on a dit, « la plus dramatique » des antinomies, c'est celle de la liberté et du déterminisme, puisqu'elle exprime le problème capital de la moralité et de la responsabilité intérieure, dans ses rapports avec le monde extérieur. Kant espère résoudre cette antinomie par sa distinction essentielle entre les *phénomènes* soumis au temps ou à l'espace, et les *réalités* qui sont en dehors du temps et de l'espace. Notre vie, à ses yeux, est pour ainsi dire double : nous avons d'abord une existence sensible qui se développe en une série d'actions extérieures, enchaînées comme tous les phénomènes par les lois du déterminisme ; mais ces actions ne sont que des symboles et des manifestations de notre caractère propre, de notre véritable *moi*, lequel n'est plus dans le temps, mais hors du temps. Par la partie de nous-mêmes qui se déploie à travers la durée, nous tombons, dit Kant, sous les lois de la nécessité : « Nos actions y sont en une relation nécessaire avec leurs antécédents, c'est-à-dire avec leurs motifs et leurs mobiles ; aussi « celui qui connaîtrait tous nos motifs et tous nos mobiles, toutes « nos idées et toutes nos passions, pourrait calculer notre conduite

« future avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de « soleil (1). » Faut-il immédiatement en conclure que nous ne sommes point libres ? — C'est aller trop vite, répond Kant ; c'est sauter d'un ordre de choses à un autre. Il ne suffit pas, pour expliquer la vie d'un homme, de montrer que chacun des phénomènes dont elle se compose est déterminé nécessairement par les phénomènes qui le précèdent : il reste encore à expliquer le tout, la vie entière considérée en son ensemble, le caractère moral dont la série des actes visibles est l'expression à travers le temps. Pour cette explication, dit Kant, vous ne pouvez plus invoquer des phénomènes soumis à la nécessité, car il s'agit ici de réalités intelligibles, non plus d'apparences sensibles. Or, qui vous dit que nous ne sommes pas libres dans notre caractère moral, bon ou mauvais ? qui vous dit que nous ne produisons pas nous-mêmes ce caractère moral par un acte de liberté supérieur au temps ? Peut-être notre vrai *moi*, notre *moi* invisible et intelligible, dans un acte « intemporel, » veut-il être bon ou méchant ; puis selon le choix qu'il fait ainsi en une sphère supérieure au temps, sa vie temporelle devient une manifestation de bonté et de méchanceté. En un mot nous pouvons, sans antinomie réelle, être libres et nécessités selon le point de vue : libres dans notre *moi* supérieur au temps, nécessités dans toutes nos actions à travers le temps.

Une image pourrait rendre sensible la pensée subtile de Kant. Un rayon de lumière unique à son origine, en traversant un milieu inégal, se colore de mille nuances et s'épanouit en un cône dont les parties sont multiples comme celles du temps et de l'espace. Une fois le rayon donné avec le milieu, on pourra sans doute calculer le cône et toutes ses parties ; mais encore faut-il que le rayon soit donné ; eh bien, dans l'ordre intelligible, il est possible qu'il se donne lui-même, qu'il se fasse lui-même plus ou moins brillant et plus ou mois ardent, et qu'il soit responsable de soi. Ainsi, selon Kant, la nécessité qui règne dans l'ordre des phénomènes ne prouve point que le *moi* intelligible n'est pas libre (2).

On répondra : — Soit, la nécessité qui règne dans la région inférieure ne rend pas impossible la liberté dans une région supérieure ; mais comment savoir si, oui ou non, cette liberté existe ? — Selon Kant, on ne peut en effet le savoir ni par l'expé-

1. *Raison pure*, II, 249.
2. Voir, sur cette théorie peu plausible d'une liberté *intemporelle*, notre livre intitulé *la Liberté et le déterminisme*.

rience psychologique ni par la démonstration logique. On ne peut d'abord le savoir par l'expérience psychologique, car l'expérience n'est elle-même possible que pour tout ce qui s'enchaîne nécessairement : aussi, quand je rentre en moi par l'expérience intérieure, je trouve toujours des motifs et des mobiles qui ont *déterminé* mon action présente. D'autre part, vouloir prouver la liberté par des démonstrations logiques est une entreprise contradictoire, car la liberté qu'on renfermerait dans des syllogismes, en devenant la conséquence *nécessaire* de quelque autre chose, deviendrait nécessité et cesserait d'être liberté.

Comment donc sortir de là ? — C'est la morale, selon Kant, qui résout la question que la méthode logique et la méthode psychologique avaient laissée en suspens. Nous avons en effet conscience du *devoir*, c'est-à-dire d'une loi qui commande ce qui *devrait* être, sans égard à ce qui est, a été et sera. Si nous ne vivions que d'une vie temporelle et sensible, nous parlerions de ce qui est, de ce qui a été, de ce qui sera, c'est-à-dire des phénomènes passés, présents ou à venir ; mais nous ne concevrions pas ce qui *doit* être. Or, nous le concevons, et aucun fait, aucun phénomène ne peut prévaloir contre cette idée ; on a beau nous dire : telle chose a été, qui a déterminé l'action déclarée mauvaise, un mensonge par exemple ; telle chose est, qui amènera une autre action mauvaise ; toutes ces questions de temps et toutes ces explications empiriques ne nous empêchent pas de répéter : Le mensonge n'aurait pas dû être, il ne doit pas être.

Voilà donc un point de vue tout nouveau auquel Kant nous place pour juger le monde et nous juger nous-mêmes ; voilà un centre de perspective qui n'est plus physique ou logique, mais moral. Notre vie sensible n'est pas tout ; nous vivons d'une vie morale : c'est même là qu'est notre seule véritable vie, c'est là qu'est notre vrai *moi*. La seule chose absolument et immédiatement certaine, selon Kant, c'est le devoir. Le reste peut se contester, se discuter, se disputer : le reste est « hypothétique » ; mais le devoir commande sans réplique possible, et sa certitude est « catégorique » : le mal ne doit pas être, quand même il serait présentement, quand il aurait été, quand il serait encore à venir. Ainsi parle notre raison, qui est vraiment nous-mêmes. Or, quelle est la conséquence de ce devoir absolu que prescrit la raison ? — La conséquence du devoir, c'est évidemment le pouvoir. Le mal ne doit pas être, donc il peut ne pas être ; je n'aurais pas dû mentir, donc j'aurais pu ne pas mentir. — Mais j'avais tel et

tel motif, tel et tel mobile qui, étant posé, entraînait pour effet nécessaire mon mensonge. — Cela est vrai, dit Kant, dans l'ordre du temps ; mais au point de vue intelligible, il reste vrai aussi que vous n'auriez pas dû mentir ; donc, à ce point de vue, le mensonge et tout ce qui l'a amené découle de quelque liberté qui, pour n'être pas dans le temps, n'en est pas moins réelle : sans comprendre la nature de cette liberté, vous êtes obligé moralement à vous l'attribuer. En un mot, croire à la liberté, sans laquelle il n'y aurait pas de devoir, c'est aussi un devoir, et même le premier des devoirs.

Telle est la méthode morale par laquelle, d'après Kant, la raison pratique trancherait les questions que la raison pure ne pouvait résoudre.

Après les problèmes de l'âme, du monde, et de leur dépendance mutuelle, viennent les problèmes relatifs à Dieu ; à la psychologie rationnelle et la cosmologie rationnelle succède la théologie rationnelle, troisième partie de la métaphysique. Là encore, « que *pouvons*-nous *savoir*, » et « que *devons*-nous *croire?* »

Ce que nous pouvons savoir par la raison pure, selon Kant, est fort peu de chose. Il ne faut pas s'en étonner. L'idée de Dieu est celle de la perfection morale : c'est donc une idée morale par excellence, et qui réellement « appartient à la morale. » Malgré cela, les partisans de la vieille méthode en métaphysique veulent donner des preuves physiques ou logiques de l'existence de Dieu. On prévoit que les moyens sont ici par trop au-dessous de la fin, et c'est ce que Kant va montrer.

Il fait d'abord une critique décisive des deux preuves physiques de l'existence de Dieu, par les causes finales et par les causes efficientes.

En premier lieu, disent les partisans des causes finales, l'ordre parfait des moyens et des fins dans le monde suppose un être parfait. — « Mais, répond Kant, pour avoir le droit de dire que « l'arrangement de ce monde suppose une cause vraiment parfaite, « il faudrait que nous connussions ce monde comme le tout le « plus parfait possible, et pour cela que nous connussions tous « les mondes possibles, c'est-à-dire que nous eussions l'omni- « science. » Or, nous ne connaissons qu'un petit coin du monde, où beaucoup de mal se mêle à beaucoup de bien ; le reste, nous l'ignorons et il nous ignore. Par conséquent, l'ordre dont nous sommes les témoins peut bien nous autoriser à croire qu'il y a,

dans le principe ou dans les principes du monde, quelque intelligence consciente ou inconsciente ; mais de là il y a loin à un Dieu parfait et parfaitement moral. Ce Dieu, la vue du bien ne nous le révèle pas assez, et la vue du mal nous le cache trop.

Passons à la preuve par les causes efficientes. « Les phénomènes contingents du monde, dit-on, supposent un être nécessaire. » — Cela est vrai, répond Kant ; mais rien ne prouve que l'être nécessaire soit l'être parfait et parfaitement moral. Cet être nécessaire peut être la matière, ou une pensée instinctive et inconsciente, etc. Pour être autorisé à conclure que l'être nécessaire d'où dérive l'existence du monde est la souveraine perfection, vous êtes obligé de poser en principe qu'il y a, *à priori*, identité entre la nécessité et la perfection, que ce sont là deux idées logiquement inséparables. Vous voilà dès lors amené au troisième argument, celui de saint Anselme et de Descartes, qui est le nerf caché de toutes les autres preuves. Examinons donc cette identité prétendue de la perfection et de l'existence, principe de l'argument ontologique.

Entre l'idée de perfection et l'existence il y a, disent saint Anselme, Descartes et Leibniz, le même rapport qu'entre le principe et la conséquence, comme entre le triangle et l'angle. — Sans doute, répond Kant, s'il existe un triangle, il aura pour attribut l'angle ; mais toute la question est de savoir si le sujet a été préalablement posé comme existant. De même, si la perfection existe, elle aura pour attribut l'existence nécessaire ; mais la question est précisément de savoir si la perfection existe en dehors de notre pensée. Comment passer de l'idée qui est dans notre entendement à l'objet qui est en dehors ? Ce n'est point par un raisonnement logique que la pensée peut en quelque sorte sauter hors d'elle-même pour atteindre un objet supérieur à elle.

Les preuves purement physiques ou logiques de l'existence de Dieu ne peuvent donc être, selon Kant, que des probabilités, non des démonstrations certaines. La perfection morale de Dieu n'est pas pour nous un objet de science théorique, mais un objet de croyance pratique. Encore l'idée de Dieu n'arrive-t-elle qu'à la fin et comme simple hypothèse, comme simple manière de se figurer les choses : après avoir montré préalablement la nécessité de l'immortalité personnelle pour le souverain bien, on montre enfin que la suprématie finale de la moralité dans le monde est nécessaire à l'immortalité, et l'imagination personnifie cette suprématie en un Dieu. Tels sont les trois « postulats de la mo-

rale, » et telle est la méthode par laquelle on doit les établir.

Kant, appliquant lui-même cette méthode, oppose la théodicée fondée sur la morale ou « théologie morale » à la « théologie physique ou métaphysique » des anciennes écoles. Suivons-le dans la série de ses déductions.

Nous devons travailler à la réalisation du souverain bien, c'est-à-dire de l'harmonie parfaite entre la moralité et la félicité. Donc nous *devons* croire que cette harmonie est possible ; car, où disparaît le pouvoir, disparaît le devoir, et à l'impossible nul n'est tenu. C'est pourquoi la morale aboutit, selon Kant, à ce premier postulat : « Le souverain bien est possible. »

Ce postulat en entraîne un second. La vie présente ne suffit pas à réaliser le souverain bien, qui a pour éléments la sainteté et la félicité : elle ne suffit pas à réaliser la parfaite sainteté, que nous devons cependant vouloir ; elle ne suffit pas à réaliser la parfaite félicité, que nous devons cependant vouloir comme conséquence de la sainteté même. Il s'ensuit que la permanence de la personne morale après la mort est une condition du souverain bien : pour que le souverain bien existe, dit Kant, il faut que l'immortalité soit.

Le postulat de l'immortalité, à son tour, en entraîne un troisième. Nous ne voyons dans les lois de la nature rien qui assure le triomphe final de la moralité et la permanence de la personne. La nature, telle que la science la connaît, ne semble pas régie par la loi morale, mais par des lois physiques qui en paraissent toutes différentes. Pour croire néanmoins que le dernier triomphe appartient à la loi morale, il faut supposer que la contradiction entre la nature et la moralité est apparente, que le principe commun de la nature et de la moralité assure d'avance l'harmonie finale de ces deux ordres aujourd'hui opposés. Cela revient à dire : — Pour que le souverain bien soit possible, il faut qu'il soit la fin suprême à laquelle tend et à laquelle atteindra l'univers. — Tel est le troisième postulat de la morale.

Reste une dernière question que Kant examine. — De quelle manière pouvons-nous nous représenter cette suprématie du souverain bien dans l'univers ? — L'esprit humain est ainsi fait, répond Kant, qu'il ne peut se figurer la finalité que comme l'action d'une volonté intelligente qui choisit des moyens en vue du bien. Nous sommes ainsi amenés à concevoir la fin suprême du monde, la moralité suprême, comme une volonté toute sage et toute puis-

sante, mais pourtant analogue à la nôtre, c'est-à-dire comme un Dieu. Toutefois, ajoute Kant, ce n'est là qu'une hypothèse, la plus plausible de toutes, mais antrophomorphique au fond; ce n'est pas une certitude. Pourvu que la moralité soit la loi suprême et la fin suprême de l'univers, la morale est satisfaite : l'existence de Dieu n'est qu'un moyen de nous représenter le triomphe de la moralité dans le monde. On se figure un souverain législateur et un souverain juge, une sorte de roi céleste qui gouverne l'univers; mais on pourrait aussi concevoir l'univers gouverné moralement par ses propres lois. Nous ne savons donc pas si Dieu est; mais nous *voulons que Dieu soit* (1), ou plutôt que tout se passe comme si Dieu était, ou plutôt encore que le *divin* se réalise de plus en plus par un moyen quelconque. Le vouloir ici devance le savoir, et c'est ce qui fait le caractère libre et désintéressé de la moralité.

Ainsi, en résumé, « c'est un *devoir* de travailler de tout notre « pouvoir à réaliser le souverain bien ; il faut donc qu'il soit pos- « sible ; par conséquent il est inévitable pour tout être raisonnable « dans le monde de supposer ce qui est nécessaire à la possibilité « objective du souverain bien. Cette supposition est aussi néces- « saire que la loi morale, qui seule lui donne une valeur. » Enfin, cette supposition aboutit aux conséquences suivantes : la volonté libre est immortelle, et la nature se mettra d'accord tôt ou tard avec la volonté libre, soit par l'action immanente de ses lois cachées et sans avoir besoin d'aucun Dieu, soit, si on trouve l'hypothèse plus plausible, par l'action d'une cause supérieure et transcendante appelée Dieu.

Ici encore, la méthode nouvelle introduite par Kant renverse l'ordre antique des questions : ce n'est plus, comme autrefois, la morale qui se fonde sur la métaphysique ou la théologie ; c'est au contraire la métaphysique et la théologie, — cette dernière très-problématique, — qui se fondent sur la morale. La morale devient le vrai fondement de la philosophie, parce qu'elle est la science de ce que nous devons vouloir. Or, la seule certitude complète, encore une fois, a pour objet, selon Kant, ce qui doit être voulu. Cette certitude, nous la faisons pour ainsi dire nous-mêmes par un acte de notre volonté libre : le devoir est une loi que nous nous imposons librement ; le doute ici est donc impossible, car il s'agit de ce que nous voulons. C'est là le *quid inconcussum* vainement cherché par les métaphysiciens dans l'intelligence pure,

1. *Raison pratique*, trad. Barni, p. 363.

que Montaigne appelait la *faculté ratiocinante* : notre inébranlable fondement ne se trouve que dans la volonté libre, et il se nomme le devoir.

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE. — LA MORALE

Il y a, selon Kant, deux espèces de commandements que la raison peut faire : les uns sous condition, les autres sans condition. Par exemple : *Si* tu veux la santé, sois tempérant ; voilà un commandement conditionnel, qui suppose d'abord une fin poursuivie, puis déclare que tel moyen est nécessaire à cette fin ; mais je peux toujours me soustraire à la nécessité du moyen en renonçant à la fin : je peux par exemple me dispenser de la tempérance en renonçant à la santé. Il n'y a donc là qu'un « impératif hypothétique. » Tels sont tous les commandements tirés de l'*intérêt ;* aucun n'est absolu, aucun ne peut fonder une véritable morale. Il n'en est pas ainsi du devoir. Le mot de devoir indique, non plus la nécessité de vouloir le moyen si on veut la fin, mais la nécessité absolue de vouloir la fin elle-même. « Par exemple : « Tu dois respecter ta liberté propre, » non pas seulement si tu veux telle ou telle chose, mais absolument et sans condition, pour cette seule raison que la liberté est inestimable. Le devoir, c'est donc ce qui a une valeur absolue, et qui, par conséquent, n'est jamais un moyen pour autre chose, mais est sa fin à soi-même.

Reste à savoir quelle est cette chose qui a une valeur absolue, et qui doit être conséquemment notre fin.

Selon Kant, « il n'y a qu'une chose dans le monde et même en dehors du monde, qui ait une valeur absolue » : c'est la volonté libre et raisonnable, en d'autres termes la volonté droite, la bonne volonté. « La bonne volonté, dit-il, ne tire pas sa bonté de ses « effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou « tel but proposé, mais seulement du bon vouloir, c'est-à-dire « d'elle-même... Quand un sort contraire ou l'avarice d'une nature « marâtre priveraient cette volonté de tous les moyens d'exécuter « ses desseins, quand ses plus grands efforts n'aboutiraient à rien « et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule (et je « n'entends pas par là un simple souhait passif, mais l'emploi « volontaire de tous les moyens qui sont en notre pouvoir), elle « brillerait encore de son propre éclat, comme une pierre pré- « cieuse ; car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou

« l'inutilité ne peut rien ajouter ni rien ôter à cette valeur (1). » C'est que la bonne volonté, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même, et étant raisonnable, se trouve d'accord avec toutes les autres volontés raisonnables et libres comme elle. Tel est le bien absolu : il n'est pas vraiment distinct de la personne, il est la personne même. Les « choses » ont une valeur relative, qui peut se calculer et se comparer ; la « personne » raisonnable et libre a une valeur inestimable et incomparable, qui peut trouver des êtres égaux à elle-même, à savoir les autres personnes, mais non quelque chose de supérieur.

Puisque la volonté libre et raisonnable a une valeur absolue, c'est elle qui est l'objet même de la loi morale. — Tu dois vouloir être libre et raisonnable —, telle est la loi. Il y a plus. La volonté libre et raisonnable est en même temps le sujet soumis à la loi, puisque c'est à elle que la loi s'adresse. La loi morale commande la liberté à la liberté même ; ou plutôt, c'est la liberté qui se commande de demeurer libre en face des obstacles extérieurs ; elle est donc sa fin à elle-même et se fait à elle-même sa loi ; par cette loi elle est vraiment libre. L'autorité et la liberté, le législateur et la loi, le sujet et l'objet, tout est donc ramené à l'unité. C'est ce que Kant appelle l'*autonomie*. Au contraire, toute morale qui fait dépendre la liberté d'une fin autre que la liberté même est une doctrine d'esclavage et de soumission à une loi étrangère : c'est une *hétéronomie*.

Du caractère absolu de la volonté libre, Kant déduit la première formule de la loi morale : « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté libre et raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen. »

Les autres hommes sont doués comme nous de volontés libres et raisonnables ; ils doivent donc être pour nous des fins et jamais des moyens ; c'est pour cela que l'esclavage est si odieux sous toutes ses formes. L'idéal dont la moralité poursuit la réalisation est donc une république des volontés libres et raisonnables dans laquelle chacune serait pour les autres une fin. Les volontés, se prenant pour fin réciproquement, réaliseraient ce que Kant appelle « la république des fins, » c'est-à-dire une cité parfaitement libre et parfaitement unie, dans laquelle chacun

1. *Métaphysique des mœurs*. Voir le passage en entier dans nos *Extraits des Philosophes*.

serait à la fois, selon la profonde pensée de Rousseau, législateur et exécuteur de la loi, souverain et sujet.

C'est pourquoi, dit Kant, le devoir peut encore se formuler de la manière suivante : « Agis comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. »

Comment distinguer dans la pratique, les actions qui sont conformes ou contraires à cet idéal? — Il y a pour cela, dit Kant, un moyen : c'est de voir si une action pourrait être érigée en loi universelle pour toutes les volontés raisonnables et libres : quand elle le peut, elle est bonne, quand elle ne le peut, elle est mauvaise. Par exemple, peut-on ériger en loi pour toutes les volontés raisonnables et libres de s'approprier les dépôts confiés par autrui? Non, car une telle loi, en prétendant constituer la possibilité des dépôts, les rendrait impossibles, et personne n'en voudrait plus faire. La mauvaise foi ne peut donc s'ériger en règle ; elle est au contraire une exception que l'égoïste fait à son profit, avec l'espoir que les autres ne l'imiteront pas. A ce signe se reconnaît l'injustice.

Par conséquent, nos actions, pour être justes, doivent avoir la généralité, l'universalité d'une loi applicable à la cité des êtres libres. De là une troisième traduction du devoir dans la formule suivante : — « *Agis de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en une loi universelle.* »

On voit que, en résumé, toute la morale de Kant se ramène à ce précepte : — Respecte ta liberté et la liberté de tous les autres êtres ; car la liberté seule a une valeur absolue et est seule à elle-même sa fin : le reste n'est que moyen. En d'autres termes, la personne humaine est un objet de « *respect absolu,* » en nous et chez les autres.

Le respect absolu de la personne est, selon Kant, le fondement moral du droit comme il est celui du devoir.

Il y a deux sortes de législation : l'une *morale*, qui est interne, l'autre *juridique*, qui est externe. De la différence de ces deux législations naît la différence de la morale et du droit. Le droit proprement dit, comme objet de la législation civile et politique, ne s'applique qu'aux devoirs extérieurs, les seuls qui puissent être l'objet de la contrainte. Ainsi entendu, le droit est un rapport entre deux volontés, rapport tel qu'elles restent toutes les deux libres; en d'autres termes, le droit est le respect mutuel des

libertés. De là ce principe de tous les droits : — « Agis extérieurement de telle sorte que ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun suivant une loi générale de liberté pour tous. »

Tout droit engendre, selon Kant, la faculté de contraindre. En effet, la contrainte qui écarte l'obstacle à la liberté de tous est elle-même conforme à cette liberté ; elle est donc conforme au droit. D'après cela, pour que la contrainte soit légitime, il faut qu'elle se concilie et avec la liberté de celui qui l'emploie et avec la liberté de celui contre qui elle est employée. Par exemple la contrainte du créancier s'accorde avec la liberté du débiteur qui y avait d'avance consenti, c'est pour ainsi dire le débiteur qui se contraint lui-même. Ainsi subsiste jusque dans les voies de contrainte l'autonomie de la volonté.

Parmi les droits, un de ceux auxquels Kant attache le plus d'importance est celui de propriété. Comment pouvons-nous posséder un objet, même quand nous n'en usons pas actuellement ? Telle est la question qu'il examine.

Tous les hommes, selon Kant, sont originairement en possession commune du sol et ont la volonté d'en faire usage ; mais, à cause du conflit des prétentions opposées, tout usage du sol commun serait impossible s'il n'y avait pas une répartition entre les divers individus. Or, cette répartition suppose des conventions mutuelles, qui supposent elles-mêmes l'état social. Donc, dans l'état de nature, la possession n'est que provisoire ; c'est seulement dans l'état social, par la sanction de la loi, qu'elle devient propriété définitive

Le droit international, selon Kant, repose sur les mêmes principes que le droit civil. Les nations sont, relativement l'une à l'autre, des personnes dont chacune est maîtresse chez soi et doit garder son autonomie. Quant aux conflits, leur solution a lieu aujourd'hui par la guerre ; mais l'état de guerre, c'est l'état de nature, et lorsque l'état de nature règne encore entre les nations, il règne encore par cela même entre les individus. Aussi, dit Kant, est-ce un devoir pour les individus et pour les peuples de sortir de cet état de nature, et de travailler à l'établissement de rapports juridiques entre les nations. L'établissement de la paix perpétuelle n'est pas seulement une chose désirable, mais un devoir qui, pour être aujourd'hui violé, n'en est pas moins obligatoire. De là le « *Projet de paix perpétuelle,* » écrit

par Kant, et dont voici les conditions principales. 1° Nul État, grand ou petit, ne pourra être acquis par un autre, ni par conquête, ni par héritage, ni par échange, ni par vente ou donation; 2° les armées permanentes cesseront d'exister avec le temps; 3° toute intervention armée dans les affaires intérieures d'une nation est interdite; 4° la constitution de chaque État doit être républicaine, parce que c'est la seule constitution qui résulte logiquement de l'idée du contrat social, la seule qui respecte la liberté et l'égalité de tous les citoyens; 5° le droit des gens sera fondé sur une confédération d'États indépendants et sur l'alliance des peuples. L'assemblée fédérale réglera les différends entre les États, comme cela a lieu déjà dans la Confédération suisse.

Cet idéal de la paix est-il chimérique? — Non, répond Kant, puisqu'il est obligatoire. — Sera-t-il réalisé de plus en plus avec le temps? — Oui, et cela, non-seulement par l'inévitable progrès du droit, mais par celui des intérêts mêmes. Les intérêts économiques finiront par rendre la guerre impossible. « La nature, dit Kant, garantit donc la paix perpétuelle par le mécanisme même des passions humaines. »

IV. — L'ART.

Entre la science théorique et la morale pratique, l'art est un intermédiaire : Kant en expose les principes dans sa *critique du jugement esthétique*. La science a pour objet la vérité abstraite; la morale, la bonté active; l'art, la beauté, qui tient le milieu entre ces deux extrêmes.

On peut dire que, selon Kant, la beauté est la représentation symbolique de la moralité, et conséquemment de la liberté au moyen des formes de la vie. Les jugements et sentiments esthétiques sont essentiellement désintéressés et conséquemment libres de tout désir, de toute inclination sensible, de tout calcul d'utilité personnelle. L'objet beau, lui aussi, ne doit pas être un système artificiel de moyens en vue d'une fin réfléchie, un arrangement de parties habilement calculé : la vraie beauté n'est pas *liée à un but*, mais *libre* et *vivante*.

Le beau se présente sous des formes déterminées et finies; le sublime est l'infini. Aussi, selon Kant, le sublime n'est pas vraiment dans la nature, mais dans la pensée qui la contemple; car, dans la nature, il n'y a rien de si grand qui ne puisse, comparé

à autre chose, paraître infiniment petit, rien de si petit qui ne puisse paraître un monde. L'océan, par exemple, est un infiniment grand ou un infiniment petit selon le point de comparaison : il ne paraît donc sublime que par l'idée de l'infini qu'il peut éveiller en nous et dont il nous offre le visible symbole.

De là les caractères particuliers qui appartiennent, selon Kant, au sentiment du sublime. Le sentiment du beau est une joie simple et non mélangée de tristesse; celui du sublime est une joie mélancolique. Au premier moment, l'objet sublime nous semble terrible parce qu'il est infiniment supérieur à nous sous le rapport physique, et il en résulte une sorte d'angoisse ou de contraction de l'âme. Mais au second moment, nous dépassons l'objet à notre tour par notre pensée, nous l'anéantissons devant l'infinité véritable dont nous portons l'idée en nous. Ainsi, après avoir senti notre petitesse matérielle, nous acquérons le sentiment de notre grandeur morale, et nous éprouvons, à la fin, comme une satisfaction austère.

En résumé, d'après cette théorie du beau et du sublime, par laquelle Kant a renouvelé l'esthétique, comme il avait déjà renouvelé la philosophie entière, l'art ne fait que nous donner le sentiment de la vraie beauté et de la vraie sublimité qui sont dans notre esprit, et c'est là ce qui fait sa valeur morale. Comme la science, comme la vertu, l'art a pour but de développer en nous la conscience de la liberté, dont Kant a fait le suprême objet de sa philosophie, ou, pour mieux dire, de toute vraie philosophie.

Le tort principal de Kant est d'avoir représenté cette liberté comme un principe transcendant et mystique, réalisé en dehors du temps dans un monde éternel et « *intelligible* », qui est vraiment inintelligible. Kant est le premier philosophe dont la critique ait démontré la vanité des conceptions transcendantes par lesquelles on prétend s'élever au-dessus de la réalité à nous connue, et cependant sa philosophie reste encore toute pleine de ces conceptions, de ces *noumènes*, comme il les appelle, qui ressemblent aux *substances* de l'ancienne ontologie et de l'ancienne théologie. Il fait du devoir même une sorte de loi mystique, un *impératif* catégorique et suprême, au lieu d'en faire ce qu'on pourrait appeler le *persuasif* suprême. Les successeurs de Kant auront pour tâche de ramener peu à peu la philosophie critique du point de vue de la *transcendance*, qui prétend en vain franchir

les limites de la nature et de l'humanité, au point de vue de l'*immanence*, qui cherche dans ces limites mêmes une raison des choses intérieure aux choses et une raison de la moralité intérieure à l'être moral.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, KANT, 353. I. Toute science nous est impossible en dehors du champ de l'expérience. — Critique des prétentions dogmatiques en métaphysique, 353. II. Classification des preuves de l'existence de Dieu, 356. III. Critique de l'argument ontologique, 356. IV. Critique de la preuve cosmologique, tirée de l'existence du monde, 358. V. Appréciation de l'argument des causes finales, 359. VI. La bonne volonté est le seul bien absolument bon, 361. VII. La nature, en nous donnant une volonté raisonnable, n'a pas eu pour but notre simple conservation et notre simple bien-être. — Notre fin est la bonne volonté, 362. VIII. L'amour du devoir est un acte de volonté, non d'inclination, 364. IX. L'action faite par devoir ne tire sa valeur que d'elle-même, 364. X. Le bien moral, 365. XI. La loi de la bonne volonté doit être une maxime universelle, 366. XII. La volonté a sa fin en elle-même, et l'homme doit être considéré comme une fin, non comme un moyen. — Formule de l'impératif catégorique, 367. XIII. L'homme est son propre législateur : autonomie de la volonté, 369. XIV. La société des êtres libres et raisonnables, ou la république des fins, 370. XV. La dignité humaine, 371. XVI. Le respect ne s'adresse qu'aux personnes, non aux choses, 372. XVII. L'éducation morale opposée à l'éducation utilitaire et épicurienne. — Le pur respect du devoir est un mobile plus puissant que l'intérêt. — Exemple, 373. XVIII. Grandeur de la loi morale, 379. XIX. Le devoir et la personnalité, 380. XX. Peut-on prouver, par des preuves purement spéculatives, la spiritualité et l'immortalité ? — Critique des arguments platoniciens en faveur de la simplicité et de l'identité du moi, 381 XXI. Examen d'un argument métaphysique du *Phédon* sur l'immortalité, reproduit par Mendelssohn, 382. XXII Preuve de l'immortalité, comme condition de notre perfectionnement indéfini, 383. XXIII. Preuve de l'immortalité par la loi morale, 384. XXIV. L'ignorance des conditions de la vie future est nécessaire au désintéressement, 385. XXV. La loi historique du progrès déduite de l'hypothèse du déterminisme universel, 386. XXVI. Du progrès social et politique. — Fondement du droit, 387. XXVII. Preuve morale de l'existence de Dieu, 388. XXVIII. La morale ne dépend pas de l'affirmation de Dieu; c'est l'affirmation de Dieu qui dépend de la morale, 390. XXIX. Sur l'optimisme, 390. XXX. Esthétique de Kant. — Le beau, 390. XXXI. La poésie, 391. XXXII. Le beau, symbole de la moralité, 392. XXXIII. Le sublime, 393. XXXIV. Le sublime n'est que dans notre esprit, 394. XXXV. L'émotion du sublime, 394. XXXVI. Le sublime nous donne la conscience de notre supériorité sur la nature, 395.

CHAPITRE NEUVIÈME

Philosophie française au dix-neuvième siècle.

I. — MAINE DE BIRAN.

I. *Méthode de réflexion.* — La vraie méthode de la philosophie est celle qui se préoccupe du *sujet* actif et pensant, non des *objets* sur lesquels s'exerce l'activité et la pensée. Le procédé essentiel de cette méthode est la *réflexion*, par laquelle le moi prend conscience de lui-même. Maine de Biran oppose ce procédé de la vraie psychologie à l'observation superficielle des phénomènes intérieurs, telle que l'entendent les Ecossais et les Anglais, et à la spéculation sur les substances transcendantes telle que l'a pratiquée l'ancienne ontologie. — II. *Résultat de la méthode psychologique: conscience de la volonté.* — La réflexion aboutit à la conscience de la volonté, qui est plus intime au moi que la pensée même. Il ne faut pas dire seulement : *Je pense, donc je suis,* mais : *Je veux, donc je suis.* — La conscience de vouloir est la conscience d'être *cause :* elle est l'origine de l'idée de cause. — Le moi, qui se saisit intérieurement comme cause, s'ignore absolument comme substance. La cause, c'est le *sujet* actif; la substance, c'est un *objet* qui servirait de support au sujet même : un tel objet nous échappe.— Quant au principe de causalité universelle: « tout changement a une cause », il est une induction et une extension au dehors de la causalité qui est en nous. — L'intelligence n'est qu'une forme de la volonté : percevoir, c'est mouvoir ; avoir la conscience de soi, c'est agir; avoir la raison, c'est étendre et attribuer à tous les êtres l'activité qui est en nous-mêmes. — III. *Développement graduel de la volonté à travers les « trois vies. »* — 1° Vie inférieure et animale, consistant dans des affections passives et dans des représentations ou images : c'est la vie inconsciente de l'animal, qui subsiste encore chez l'homme. — 2° Vie moyenne et proprement humaine, consistant dans la *perception* des objets et dans la *réflexion* du sujet sur lui-même. Perception et réflexion sont inséparablement liées dans le « fait primitif de conscience », qui est « l'effort moteur. » Maine de Biran essaye de prouver contre Hume que nous avons conscience de notre force motrice, c'est-à-dire d'une puissance de mouvoir en connexion immédiate avec une résistance. Le moi se pose par l'effort, en rencontrant l'opposition du non moi. Maine de Biran finit par réduire le moi tout entier à la conscience de l'effort, la volonté à la force motrice. Il n'insiste pas assez sur la volonté véritable, qui résiderait dans la liberté morale et non dans l'effort physique. — 3° Vie divine. Aussi, lorsque Maine de Biran sent le besoin de concevoir une vie supérieure à celle de l'effort matériel, au lieu de se la représenter comme l'exaltation et l'union des personnalités, il se la représente comme l'abolition de la personnalité, comme l'absorption du moi et de la conscience humaine dans la grâce divine. De là le mysticisme auquel, dans la dernière période de son existence, aboutit Maine de Biran.

II. — VICTOR COUSIN ET L'ECLECTISME.

Victor Cousin mêle à la philosophie trop timide de l'Écosse des spéculations empruntées soit à Platon et aux Alexandrins, soit à la

philosophie de Schelling et de Hegel. Il veut substituer aux systèmes philosophiques un choix de vérités empruntées aux diverses doctrines, et prend pour unique règle de ce choix le sens commun. L'éclectisme. Quatre systèmes auxquels Victor Cousin veut tout réduire : sensualisme, idéalisme, scepticisme, mysticisme. — Théorie de l'origine des idées : perceptions de l'expérience et conceptions de la raison. Victor Cousin ne donne aucune explication des conceptions prétendues innées.— Même absence d'oginalité et d'invention dans la philosophie de l'histoire, dont Victor Cousin emprunte les conclusions à Hégel ; il glorifie le succès, la victoire et les grands hommes. — Victor Cousin finit par élever l'histoire de la philosophie aux dépens de la philosophie même, qu'il réduit à un enseignement oratoire et officiel des vérités de sens commun. — La haute spéculation philosophique en France ne reparaîtra qu'en se rattachant d'une part à Maine de Biran et à Descartes, de l'autre à Kant.

III. — LE POSITIVISME.

Les doctrines sociales de Saint-Simon, jointes au naturalisme de Cabanis et de Broussais, donnent naissance au positivisme d'Auguste Comte. — I. *Méthode positiviste.* — Elle consiste à ne s'occuper que des faits et de leurs relations. Les faits sont les phénomènes qu'on peut constater par l'expérience. Auguste Comte admet, sans le prouver, que la seule expérience est celle des sens, que la psychologie est impossible et que tout se réduit à la physiologie. — Les relations entre les faits, selon le positivisme, sont celles de succession et de simultanéité dans l'espace et dans le temps. Auguste Comte admet, sans le prouver, qu'il n'existe aucune autre sorte de relations. Il rejette celles de la cause à l'effet et du moyen à la fin. — II. *Doctrines positivistes.* — Philosophie de l'histoire : loi des trois états par lesquels passe la connaissance humaine. Etat théologique, état métaphysique, état scientifique. — Morale : négation du devoir absolu et du droit. Réaction contre la tradition française du XVIIIe siècle ; la science des mœurs fondée sur l' « altruisme. » — Politique : Auguste Comte veut « organiser la société par la science ; » il supprime la liberté individuelle au profit d'une aristocratie intellectuelle.

IV. — LES ÉCONOMISTES ET LES SOCIALISTES.

La philosophie du XIXe siècle, comme celle du XVIIIe siècle, poursuit l'amélioration des lois civiles et des conditions individuelles, c'est-à-dire le progrès social. — Opposition des économistes et des socialistes. — Les économistes placent leur espérance de progrès social dans le jeu naturel des intérêts, qu'ils croient harmoniques. « Laissez faire, laissez passer. » Optimisme exagéré des économistes. — Pessimisme des socialistes. Leurs efforts pour renouveler la société de fond en comble — I. Le saint-simonisme. — Réhabilitation de la chair. Amélioration du sort des classes pauvres. Organisation de la société par voie d'autorité. Saint-Simon confie successivement l'autorité suprême à la science, à l'industrie et enfin à une religion nouvelle. Répartition des produits du travail : à chacun suivant sa capacité, et à chaque capacité suivant ses œuvres. Négation du droit d'hérédité, et attribution de la justice distributive au gouvernement. — II. Le fouriérisme. Le socialisme, qui était autoritaire chez Saint-Simon, devient libéral chez Fourier. Une seule loi régit l'univers : l'attraction. Newton a découvert l'attraction matérielle, Fourier y ajoute l' « attraction passionnelle », qui résulte du libre jeu des passions humaines. Tous les maux de la société actuelle naissent des passions contrariées ; l'harmonie à venir naîtra des passions émancipées. Cette harmonie a pour moyen l'association des travailleurs. Cette

association sera libre. Le travail sera rendu attrayant par sa liberté, par sa variété et par son peu de durée. Mode de distribution des produits : elle aura lieu en raison composée « du capital, du travail et du talent. » Importance de l'idée d'association. — III. Le mutuellisme. Proudhon emprunte à Hégel sa méthode dialectique, procédant par thèse, antithèse et synthèse. — Le progrès de l'humanité s'accomplit conformément à cette méthode : il est à la fois libre et nécessaire. — La morale est fondée sur la justice, et la justice est la mutualité des services. — Thèse de la propriété et antithèse de la communauté. Essai de conciliation par l'idée de mutualité. — Suppression progressive de l'Etat, remplacé par des associations de travailleurs. — Conclusion. Mouvement irrésistible lequel les sectes de réformateurs se rapprochent peu à peu de l'idée du droit, qu'elles avaient niée d'abord.

I. — MAINE DE BIRAN (1).

1. A l'ancienne méthode des philosophes naturalistes et des philosophes ontologistes, Maine de Biran essaie d'opposer ce qu'il considère comme la méthode du vrai spiritualisme. Les naturalistes, comme Condillac et l'école anglaise, ont pour procédé l'observation des phénomènes et la détermination de leurs lois : ils constatent comment se suivent nos sensations, nos idées, nos désirs : ils tournent la pensée vers des objets qui, pour être intérieurs, n'en sont pas moins encore distincts du sujet pensant et extérieurs au moi proprement dit. Les ontologistes, de leur côté, en se croyant très-éloignés des naturalistes, étudient aussi des objets de pensée plutôt que le sujet pensant lui-même : ils spéculent sur la substance, sur les choses intelligibles ou prétendues intelligibles, en un mot sur des objets distincts du sujet. En un mot, la méthode des rationalistes et celle des empiristes sont tournées vers les objets : elles sont « objectives ». Or, dit Maine de Biran, outre les objets pensés, il existe un sujet pensant, et il est clair que le procédé par lequel la pensée se pense elle-même ne devrait pas être assimilé aux procédés par lesquels elle pense d'autres choses : le point de vue intérieur ne saurait être le même que le point de vue extérieur. C'est pourtant une confusion de ce genre qu'on peut reprocher aux psychologues anglais, purs observateurs des phénomènes, et aux métaphysiciens de l'ancienne école, spéculant sur les substances. Que connaissons-nous d'une connaissance vraiment immédiate ? Le sujet, le moi, dit Maine de Biran. Quelle est l'expérience positive par excellence ?

1. 1770-1824. *Œuvres*, publiées par M. Cousin et par M. Naville.

Celle du moi. Où est la première certitude et le type de toutes les autres? Dans le moi conscient de lui-même. Revenons donc, ajoute Maine de Biran, à la vraie tradition française, à la tradition de Descartes, pour qui la philosophie avait son point de départ dans la conscience. Il est vrai que Descartes, après avoir posé en principe le sujet pensant, le *cogito*, revint bientôt à la vieille conception de la substance ou chose pensante, *res cogitans*, et il rentra ainsi dans les spéculations sur l'inconnu; car de la chose pensante, de la substance pensante, nous ne savons rien : tout ce que nous savons, c'est que nous pensons. Mais il ne faut pas imiter sur ce point Descartes, qui fut encore trop rationaliste et ontologiste. La vraie méthode de la philosophie, dit Maine de Biran, c'est la *réflexion*, c'est-à-dire l'acte par lequel le sujet pensant écarte de soi tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs, toutes les conceptions métaphysiques et transcendantes, pour se saisir lui-même en sa vivante réalité. Observer les phénomènes, c'est pour ainsi dire rester à la surface de soi et la parcourir ; réfléchir sur soi, c'est revenir de la circonférence au centre intérieur.

II. Par cette méthode de la réflexion intérieure, que trouvons-nous en nous-mêmes ? Est-ce seulement la pensée ? — Non, dit Maine de Biran; c'est l'action, sans laquelle la pensée même n'existerait pas. Or, le vrai nom de l'action, c'est la volonté : — Je veux, donc je suis.

Toutefois, nous n'arrivons pas immédiatement, selon Biran, à cette conscience du vouloir qui est notre vrai point de vue intérieur. Nous vivons à la fois de plusieurs vies : vie animale, vie humaine et vie divine, ou, en d'autres termes, vie sensible, vie intellectuelle et vie morale.

La vie inférieure est purement *affective* et *représentative*, c'est-à-dire que nous y sommes affectés agréablement ou désagréablement par les objets sans nous distinguer d'eux clairement, et sans faire autre chose que nous les *représenter* par l'imagination. Tel est l'animal, tel est l'enfant : c'est l'absorption du sujet dans l'objet.

La vie moyenne ou intellectuelle, qui est proprement la vie humaine, est la période de la *perception* proprement dite et de la *réflexion*. Nous percevons les objets par l'effort moteur, qui nous fait saisir leur résistance et, avec leur résistance, leur masse, leur forme, leur situation. Percevoir et mouvoir sont inséparables :

aussi les organes les plus soumis à l'activité motrice, comme la main docile à la volonté, comme l'œil que la volonté tourne et dirige, sont les organes les plus élevés de la perception. — A la perception claire des objets s'ajoute la réflexion claire du sujet sur lui-même. En imprimant un mouvement à nos organes nous saisissons, dans un contraste mutuel, l'effort du moi et la résistance du non-moi ; par là le moi se trouve réfléchi sur lui-même et prend conscience de son activité en opposition avec sa passivité.

L'effort est l'acte essentiel où se résume la vie intellectuelle et humaine. Maine de Biran soumet cet acte à une analyse originale, qu'il dirige principalement contre Hume. Selon ce dernier, nous n'avons aucune conscience d'être cause motrice : nous sentons notre désir de mouvoir, puis le mouvement de nos organes : il n'y a là qu'une simple succession, et c'est seulement l'habitude qui produit en nous l'attente du mouvement après le désir du mouvement. Selon Maine de Biran, nous aurions à la fois conscience de notre vouloir et de la résistance qu'il rencontre, c'est-à-dire de l'effort. L'effort implique deux termes : le moi qui se pose et le non-moi qui s'oppose à lui ; ces deux termes sont « en connexion immédiate » dans notre conscience. De là vient l'idée de cause, que nous étendons ensuite par induction à l'univers pour en faire la loi de causalité.

On le voit, Maine de Biran semble confondre l'idée de cause en général avec celle de cause motrice en particulier, l'idée de volonté avec celle de force. Est-il bien vrai, pourrait-on lui demander, que la sensation de résistance soit immédiatement liée dans la conscience à la volonté de mouvoir ? Cette sensation n'est-elle pas plutôt une réponse des organes qui, malgré sa rapidité, suppose toute une série d'intermédiaires, de même que la réponse presque immédiate à une question par voie télégraphique ? Chercher, avec Maine de Biran, la volonté dans l'action motrice, ce n'est pas la chercher à sa vraie source ; confondre comme lui la cause avec la force, c'est confondre une idée plus claire avec une idée plus obscure, peut-être avec une pure entité. La vraie cause serait une volonté se déterminant elle-même, et la vraie volonté serait une liberté agissant non sur des organes, mais sur soi.

Maine de Biran, ayant absorbé la volonté dans l'effort moteur ou dans la force mécanique, y absorbe aussi le moi et la personnalité. Où l'effort commence, dit-il, le moi commence ; où l'effort finit, le moi finit. — Notre moi serait ainsi tout entier dans le

ressort intérieur de notre mécanisme ; est-ce là l'idée que nous nous faisons de notre personnalité ? Que l'effort, par la réflexion de la résistance sur la puissance, rende cette puissance plus claire pour elle-même, comme un rayon devient plus visible en se réfléchissant, rien de plus vrai ; mais l'effort est autre chose que l'essence du moi, puisqu'il indique le point où le moi trouve une borne à son expansion et une limite à sa volonté essentielle. L'effort est plutôt un état inférieur de la liberté que la vraie possession de la liberté par elle-même.

Si d'ailleurs on néglige, dans la doctrine de Biran, cette confusion peu justifiée de la volonté avec la force motrice, et si on s'en tient aux formules générales de sa philosophie, on ne peut que l'approuver d'avoir cherché dans la volonté le vrai principe de la personne, et dans les autres facultés de simples opérations de cette volonté essentielle. Pour Maine de Biran, l'intelligence elle-même se ramène à la volonté, dont elle n'est qu'une forme : percevoir, c'est mouvoir et agir ; avoir conscience, c'est encore agir, c'est vouloir ; la « raison » même n'est qu'une extension de la volonté. Ainsi lui semble maintenue dans la diversité de nos actes l'unité de notre action intime.

Maine de Biran, dans les dernières années de son existence, sentit lui-même l'insuffisance de l'effort moteur et conçut un idéal de vie supérieur à ce mécanisme. S'il n'eût pas tout d'abord identifié la volonté avec la force motrice, il n'aurait eu, pour concevoir la vie morale, qu'à se représenter l'idéal d'une volonté vraiment libre, agissant sur soi et non sur l'extérieur, faisant effort sur soi et non sur ses organes, trouvant dans sa victoire sur soi le plus intime sentiment et la plus haute jouissance d'elle-même : il aurait ainsi reconnu dans l'idéale moralité l'achèvement de la personne, plus consciente de soi et tout ensemble plus unie aux autres personnes par l'amour. — Telle ne fut pas la direction que prit Maine de Biran. Ayant attaché la conscience à l'effort, il la fait aussi finir avec l'effort. Par là, il conçoit la vie la plus haute comme une vie impersonnelle où le moi disparaîtrait, où la conscience proprement dite serait « absorbée », où il ne resterait plus de nous qu'une substance mystérieuse unie à la substance divine. Au lieu d'une vie réellement morale, Maine de Biran, sous l'influence des idées théologiques qui l'avaient envahi tout entier, décrit une vie purement mystique. De même Pascal, supprimant la moralité proprement dite avec la liberté

personnelle, concevait son « troisième ordre », si analogue à la « troisième vie » de Biran, comme une absorption de notre personnalité et de notre volonté par la grâce surnaturelle.

La philosophie de la force motrice et la philosophie de la volonté libre avaient été confondues par Maine de Biran. La partie de sa doctrine qu'il avait fondée sur l'entité problématique de la *force* devait disparaître bientôt après lui, soit au profit du matérialisme pur, soit au profit du pur mysticisme; la seconde partie, au contraire, fondée sur la conscience de notre vouloir intérieur aspirant à la liberté, devait plus tard reparaître et se développer dans son vrai sens, pour aboutir non plus à l'abolition mystique, mais à l'exaltation morale et sociale de la personnalité humaine.

II. — VICTOR COUSIN ET L'ÉCLECTISME.

Laromiguière, tout en continuant la tradition de Condillac, avait modifié sur un point important le système de son devancier : la sensation passive est, selon lui, insuffisante pour rendre compte des opérations de l'âme, et il y faut ajouter l'attention, qui est active. Sensation et attention, en se combinant, expliquent tout. Royer-Collard, allant plus loin, avait abandonné entièrement Condillac, auquel il opposait, sans y rien ajouter d'ailleurs, les conclusions de la psychologie écossaise. Victor Cousin continua cette sorte de réaction, souvent exagérée, contre les méthodes analytiques du XVIIIe siècle, et, mêlant à la philosophie trop timide de l'Écosse des spéculations empruntées soit à Platon et aux Alexandrins, soit à Schelling et à Hegel, il conçut la pensée de substituer aux systèmes philosophiques un choix de vérités prises dans les diverses doctrines, avec le sens commun pour guide. C'est cette méthode que Victor Cousin appela l'éclectisme (1).

Selon lui, les systèmes auxquels on peut faire des emprunts se rangent en quatre classes : le sensualisme ramène tout aux objets de la sensation ; l'idéalisme aux objets de la conception rationnelle ; le scepticisme élève son doute sur les ruines de ces deux systèmes contraires, et enfin le mysticisme remplace le doute de la raison par une foi plus ou moins aveugle fondée sur

1. Voir notre introduction.

le sentiment. Il faut choisir, dans ces systèmes, ce qu'il y a de conforme au *sens commun* et éviter ce qu'ils offrent d'exclusif.

De là la théorie éclectique de l'origine des idées. Nos connaissances se divisent en deux classes : les perceptions, dont le sensualisme a le droit de maintenir la nécessité, et les conceptions, par lesquelles la raison, selon les rationalistes, s'élève aux idées absolues. Les perceptions des sens ne sont pour la raison, dit Victor Cousin, qu'une occasion extérieure, qui l'excite à concevoir par elle-même les idées du temps, de l'espace, de la cause, de la substance, de l'infini, du vrai, du beau, du bien. Victor Cousin n'explique pas comment notre raison peut ainsi concevoir des objets dont nous n'aurions aucune expérience : il se contente d'invoquer une sorte de « révélation intérieure », une sorte de « suggestion ». Par là il laisse en suspens le problème essentiel qu'il s'était proposé de résoudre, et s'en tient à des entités dont il ne peut ni montrer l'origine ni démontrer la valeur. Il met l'âme et Dieu parmi ces objets de conception : nous n'apercevons en nous que des phénomènes et nous *concevons* l'âme ; nous n'apercevons dans le monde que des phénomènes et nous *concevons* Dieu. Comment? et quelle autorité attribuer à des conceptions qui demeurent ainsi abstraites ? « Le fini, l'infini et leur rapport » expriment, dit Victor Cousin, les éléments essentiels de notre pensée ; mais Victor Cousin ne parvient ni à déterminer exactement ce qu'il entend par l'infini, ni à montrer le rapport d'une telle conception avec la perception du fini. N'admettant donc ni le système de Kant, ni celui des empiristes, ni celui de Maine de Biran, le fondateur de l'éclectisme se trouve suspendu, sans doctrine propre, entre ces diverses doctrines, et, dans presque toutes les questions, il manque d'originalité.

Victor Cousin, dépourvu du génie de l'invention philosophique, finit par favoriser surtout l'histoire de la philosophie aux dépens de la philosophie même, qu'il réduisit de plus en plus à un enseignement officiel et oratoire des « vérités de sens commun »

L'histoire de la philosophie n'est, selon Victor Cousin, que la perpétuelle succession des quatre systèmes entre lesquels se partage l'esprit humain, et l'histoire générale elle-même nous montre la lutte incessante des diverses directions qu'ils représentent. Les idées philosophiques se personnifient dans les grands hommes et dans les grands peuples, auxquels elles confèrent tout ensemble la puissance et le droit. Victor Cousin, s'inspirant de Hégel, vulgarisa les théories les plus générales du philosophe allemand sur

le rôle des génies et des nations privilégiées; comme lui, il aboutit à une sorte de fatalisme historique, selon lequel le succès, la gloire et la victoire n'ont jamais tort.

A mesure que les disciples et les successeurs de Victor Cousin devinrent plus indépendants, on les vit revenir aux traditions de Maine de Biran et de Descartes ; sans exclure les spéculations rivales de l'école kantienne ou de l'école anglaise, ils s'efforcèrent de maintenir le point de vue propre aux vrais maîtres de la philosophie française : celui de la réflexion intérieure, saisissant en elle-même la pensée active et la volonté. C'était le seul point de vue qu'on pouvait opposer, avec quelque chance de succès, au matérialisme exclusif et à l'école positiviste.

III. — LE POSITIVISME.

Les doctrines sociales de Saint-Simon (1), jointes au naturalisme de Cabanis et de Broussais, donnèrent naissance au « positivisme » d'Auguste Comte. Ce dernier, comme Saint-Simon, voit dans la science sociale ou « sociologie » le terme et le but de toutes les recherches scientifiques. Pour constituer cette science de la société, il ne faut point employer une autre méthode que dans les sciences mathématiques et physiques, qui ont pour objet la nature : une seule et même méthode doit renouveler toutes les sciences.

Cette méthode consiste à ne s'occuper que des faits et de leurs relations. C'est celle qui avait déjà été proposée par Hume.

Les faits, premier objet de la science positive, sont les phénomènes qu'on peut constater par l'expérience, et, à en croire Auguste Comte, la seule expérience positive est celle des sens. L'observation psychologique, c'est-à-dire par la conscience, ne peut donner lieu à une science spéciale. L'étude des idées, des sentiments, des volontés de l'homme, n'est qu'une partie de la physiologie cérébrale, qui rentre elle-même dans la biologie. Par là Auguste Comte, quoiqu'il prétende rejeter tout système métaphysique, pose réellement en principe le sensualisme. Nous verrons l'école anglaise contemporaine adopter, elle aussi, la méthode

1. Voir plus loin l'exposition de ces doctrines.

positive qui s'en tient aux faits et à leurs lois ; mais elle reprochera à Auguste Comte d'avoir nié un fait des plus évidents : la possibilité pour nous d'apercevoir immédiatement nos idées, nos sentiments, nos volitions, et d'en constater les lois uniformes. D'un autre côté, l'école de Kant reprochera aux positivistes de ne pas voir que la connaissance a nécessairement deux facteurs, les phénomènes et l'esprit. Vouloir tout ramener aux objets extérieurs en rejetant le sujet pensant et sa constitution propre, c'est vouloir supprimer ce dont nous avons l'expérience la plus directe et la plus « positive ».

Les relations, second objet de la science, sont réduites par les positivistes à celles de succession ou de simultanéité dans l'espace et dans le temps, par conséquent à celles qui constituent le mécanismo de la nature. Ici encore, le positivisme borne trop la pensée. Il est bien vrai que la science positive de la nature est l'étude des rapports de succession ou de simultanéité entre les phénomènes; mais il n'est pas moins vrai que l'esprit conçoit en outre des relations de cause active et de cause finale, bien plus, qu'il conçoit tant bien que mal un terme supérieur à toute relation, l'absolu. Selon le positivisme, ce sont là des choses dont on ne peut et dont on ne pourra jamais rien connaître, des choses dont il ne faut pas s'occuper ; le positivisme supprime ainsi d'un seul coup toutes les questions vraiment philosophiques. Mais on peut répondre, avec Kant, qu'il faudra toujours s'occuper de ces questions, ne fût-ce que pour montrer qu'elles sont insolubles et pour quelle raison elles sont insolubles. Aristote avait déjà dit : « S'il faut philosopher, il faut philosopher ; s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher (pour donner les preuves de cette assertion) ; il faut donc toujours philosopher. » En outre, de ce qu'un problème n'a pas encore été résolu, on n'a point le droit de le déclarer insoluble, à moins qu'on en ait donné, comme disait Kant, une solution critique parfaitement certaine ; et c'est ce que les positivistes n'ont point fait. Aussi l'école anglaise, qui admet, elle aussi, la « relativité » essentielle de nos connaissances, reproche cependant aux positivistes de nier la conception de l'absolu, qui, alors même qu'elle ne pourrait devenir un objet de savoir, n'en est pas moins un fait essentiel de la pensée humaine. Pourquoi refuser, demande Stuart Mill, de laisser « des questions ouvertes », comme celles de la nature de l'esprit, de la nature du principe premier des choses ? La méthode positive de la science n'est pas nécessairement une négation du supra-sensible ni de l'idéal ; « sur les questions d'origine,

« le philosophe est libre de se faire l'opinion qu'il veut, et ce n'est « pas là un de ces points où l'accord est nécessaire; mais c'est « une méprise de M. Comte de ne jamais laisser de questions ou- « vertes. » Les partisans de Hamilton et de M. Spencer, qui appellent eux-mêmes leur doctrine « la philosophie du conditionné ou du relatif », soutiennent à leur tour, contrairement aux prétentions du positivisme, que les problèmes métaphysiques sur l'absolu « doivent nécessairement se poser, qu'ils « ont une place « légitime et nécessaire dans toute étude de la nature humaine « et de la pensée humaine, et que, quand même la philosophie « ne pourrait les résoudre, elle serait encore tenue de montrer « pourquoi ils sont insolubles (1). »

La méthode positiviste part donc d'un esprit trop exclusif, qui n'est pas le véritable esprit philosophique.

A cette méthode Auguste Comte ajouta des vues historiques, qu'il croyait entièrement originales, sur les trois états par où passe nécessairement selon lui la connaissance humaine : état théologique, état métaphysique et état scientifique. Le germe de cette théorie était déjà dans Turgot. « Avant de connaître la liaison des effets « physiques entre eux », disait ce dernier dans son *Histoire des progrès de l'esprit humain*, « il n'y eut rien de plus naturel que « de supposer qu'ils étaient produits par des êtres intelligents « invisibles et semblables à nous. Car à quoi auraient-ils res- « semblé ? Tout ce qui arrivait sans que les hommes y eussent « part eut son dieu. » C'est la période théologique. « Quand les « philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, ajoute « Turgot, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur « l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des « phénomènes par des expressions abstraites, comme *essences* et « *facultés*, expressions qui cependant n'expliquaient rien, et dont « on raisonnait comme si elles eussent été des êtres, de nou- « velles divinités substituées aux anciennes. » C'est ce qu'Auguste Comte appelle l'explication métaphysique, oubliant que les métaphysiciens véritables, comme Aristote, Descartes et Leibniz, furent précisément ceux qui bannirent ces entités. Enfin Turgot ajoute : « Ce ne fut que bien tard, en observant l'action mécanique que « les corps ont les uns sur les autres, qu'on tira de cette méca- « nique d'autres hypothèses que les mathématiques purent dé- « velopper et l'expérience vérifier. » C'est ce qu'Auguste Comte

1. Mansel, *Philosophie du conditionné*, p. 36.

appelle la période scientifique. Il ajoute à la loi des trois états une classification des sciences, suivant leur degré de simplicité et de complexité, depuis les mathématiques jusqu'à la science sociale, et défend absolument à chaque science d'employer la méthode des autres.

La morale positiviste est fondée non sur l'idée de devoir absolu, qui est chimérique selon Auguste Comte, ni sur l'idée de la liberté morale, également chimérique à ses yeux (même comme idéal), mais sur la domination de ce penchant qui nous porte vers autrui et qu'il nomme *altruisme*. L'homme est partagé entre les instincts égoïstes et les instincts altruistes ; la prépondérance de ces derniers, qui résulte fatalement de l'éducation et de la science, constitue la moralité.

Le droit, comme le devoir, est aux yeux d'Auguste Comte une entité métaphysique, parce qu'il renferme encore une notion d'absolu, une notion de cause agissant par elle-même et respectable pour elle-même. Abandonnant la tradition française du XVIIIe siècle, Auguste Comte repousse toute considération de ce qu'on appelait les « droits de l'homme », droits naturels et moraux, droits inaliénables et imprescriptibles. L'individu n'a, selon lui, que les droits tout relatifs qui lui sont conférés par la société (1).

Ici se manifeste la tendance autoritaire qui, comme nous le verrons, fut commune aux sectes saint-simoniennes. Auguste Comte veut « *organiser* la société par la *science* » ; pour cela, il croit nécessaire de confier la plus haute autorité à un corps de savants officiels chargés de réglementer la science même. La liberté individuelle disparaît, dans cette politique, au profit d'une aristocratie intellectuelle et industrielle qui exercerait sur toutes choses un pouvoir despotique.

En somme, Auguste Comte, savant universel, penseur profond et grand initiateur, a eu le mérite d'insister sur les méthodes qui conviennent aux sciences de la nature ; mais il faut avouer que ces méthodes étaient connues avant lui. Quant à sa critique de la connaissance humaine et de ses lois, elle perd beaucoup de sa valeur quand on la compare à celle de Kant. Enfin sa morale et sa sociologie suppriment tout d'abord l'idéal de la liberté chez l'individu, et finissent par supprimer la liberté réelle dans la société même. Ainsi, tout en prétendant se tenir en dehors des systèmes métaphysiques, le positivisme s'est fait système à son tour par ses tendances

1. Voir notre *Idée moderne du droit*, livre III.

exclusives, par ses vues trop étroites, par ses négations non justifiées. Il a besoin de s'élargir et s'élargit en effet de plus en plus.

IV. — LES ÉCONOMISTES ET LES SOCIALISTES.

Le moyen âge, plaçant surtout ses espérances dans la vie à venir, avait professé une sorte de dédain mystique pour la vie présente, pour le bonheur dont on y peut jouir, pour les progrès qu'on y peut faire. En toute condition sociale, disaient les moralistes de cette époque, on peut se sanctifier : cela suffit, et pour le reste, il faut attendre la mort.

Les modernes, au contraire, ne tardèrent pas à comprendre que la moralité intérieure peut être grandement favorisée ou contrariée par les circonstances extérieures ; que, par exemple, la misère et l'ignorance engendrent naturellement le vice ; que, si la patience et la résignation nous sont nécessaires pour nous-mêmes, la fraternité et la charité actives nous sont commandées à l'égard des autres ; enfin que la justice même, indépendamment de l'amour, réclame l'amélioration des lois civiles et des conditions individuelles, en un mot le progrès social.

Le XIXe siècle, sur ce point, s'est montré le continuateur du siècle précédent. On s'est généralement accordé de nos jours à chercher le progrès social ; mais on s'est divisé sur la manière d'en concevoir et le but et les moyens. De là, indépendamment des questions purement économiques ou purement politiques, des discussions de la plus grande importance sur les problèmes de la morale sociale. Dans cet ordre de recherches, le principal honneur et le principal danger ont été pour la France : l'honneur de produire un grand nombre de théories variées et originales, capables d'apporter des éléments nouveaux à la solution philosophique du problème, et le danger de voir les théories dégénérer en utopies, les utopies en pratiques violentes.

Les économistes placent leur espérance de progrès social dans le développement naturel des intérêts ; persuadés que les intérêts sont harmoniques dans le fond, ils demandent qu'on leur laisse un libre jeu, afin qu'ils se mettent d'eux-mêmes en équilibre, comme l'eau prend d'elle-même son niveau. Telle fut la conception fondamentale des Jean-Baptiste Say, des Sismondi, des Dunoyer, des Bastiat. — On a reproché aux économistes de se contenter trop d'une science purement descriptive ou mathématique,

qui étudie comment les intérêts fonctionnent, non comment ils devraient fonctionner. « *Laissez faire, laissez passer* », maxime excellente dans une société idéale, où le milieu social ne serait point altéré par les restes des injustices antérieures, où la justice réparative n'aurait point de place, où les transactions seraient vraiment libres parce que les conditions seraient à peu près égales entre les contractants. Dans la société réelle, les théorèmes abstraits de l'économie politique ne s'appliquent pas toujours d'une manière exacte, et ses solutions trop simples ne répondent pas à la complexité des faits. Le jeu des intérêts, abandonné à lui-même, n'est encore qu'une sorte de mécanisme fatal, qui a besoin d'être dirigé, souvent même corrigé par la liberté humaine, avec l'idéal du devoir et du droit pour règle. Cet élément moral et juridique ne fut pas assez envisagé par les économistes. Ils aboutissaient ainsi à une confiance exagérée dans les lois naturelles de l'intérêt, et à une sorte d'optimisme excessif. Sans doute l'économie politique a raison de compter avant tout sur la liberté, mais la liberté ne consiste pas seulement dans une abstention passive qui laisse faire la nature; elle consiste surtout dans une énergie active, qui corrige la nature en la réglant d'après les droits de l'humanité (1).

Si tout n'est pas pour le mieux dans le jeu des intérêts, ainsi que les économistes l'ont trop souvent prétendu, il n'est pas moins inexact de soutenir, avec la plupart des socialistes, que tout est mal dans la société et qu'il faut la renouveler de fond en comble. L'optimisme des uns et le pessimisme des autres sont une égale exagération.

Le premier en date, parmi les socialistes du XIXe siècle fut Saint-Simon, dont les tendances naturalistes et fatalistes ont exercé une longue influence, parfois secrète, sur la philosophie de l'histoire et sur la philosophie sociale. Selon Saint-Simon, — auquel se rattache, entre autres écoles, le positivisme d'Auguste

1. « L'économie politique, a dit lui-même un économiste contemporain, n'est pas une science complète. Après avoir indiqué par quels moyens se forment, se produisent les richesses, elle ne suit pas d'une manière assez attentive leur répartition, leur distribution. On pourrait lui demander un peu plus d'entrailles. Sous ses yeux se sont élevés une foule de problèmes, tels que le paupérisme, le déplacement du travail par l'invasion des machines, l'abus des forces humaines, les douleurs de la concurrence. Ces problèmes, elle les a laissés où elle les a pris, sans les résoudre d'une manière victorieuse. L'économie politique a donc été vigoureusement et quelquefois justement attaquée. » (Louis Reybaud, *Etudes sur les réformateurs*, I, 281.)

Comte, — la chair, « frappée au moyen âge d'un injuste anathème, » doit être « réhabilitée » ; le bonheur matériel de la vie présente doit être assuré; enfin, comme l'avait dit Condorcet, « le sort de la classe la plus malheureuse et la plus pauvre, de celle qui est vouée aux travaux matériels, doit être amélioré. » Saint-Simon croit que cette amélioration aura lieu en vertu d'une loi de progrès nécessaire qui régit l'histoire, et il reproduit en partie le fatalisme historique de Hegel. Quant au moyen par lequel, selon Saint-Simon, se réalisera la meilleure forme sociale, c'est l'organisation par voie d'autorité. La liberté n'a pas de valeur à ses yeux : elle n'est rien dans un univers physique et moral que régissent les lois mathématiques; elle n'est rien dans un univers social que régissent des lois non moins fatales, et où le mouvement des idées et des hommes suit une marche irrésistible. Reste à savoir quelle sera l'autorité chargée de la réforme sociale. Saint-Simon voulut successivement organiser la société à l'aide de la science (prétention d'où sortit le positivisme), puis à l'aide de l'industrie, et enfin à l'aide d'une religion nouvelle, capable de « forcer chacun de ses membres à suivre le précepte de l'amour du prochain. » Le prêtre de cette religion devait « relier la chair et l'esprit et sanctifier l'une par l'autre. » La politique du système saint-simonien aboutissait ainsi à une hiérarchie théocratique. L'humanité était divisée en trois classes, savants, artistes et industriels ; et les membres de ces diverses classes étaient hiérarchiquement soumis aux premiers industriels, aux premiers savants, aux premiers artistes. Les chefs des classes devaient administrer les intérêts matériels et intellectuels de la société suivant le mode de répartition fixé par cette formule : — « A chacun suivant sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres. » — Enfin la femme, recouvrant tous ses droits civils et politiques, serait appelée à seconder le progrès général.

Quant aux doctrines sociales des saint-simoniens sur la propriété, elles se rapprochent du communisme par deux points capitaux : la négation du droit d'hérédité, et l'attribution de la justice distributive à l'autorité (1). Qui jugera la « capacité de chacun »

1. Les saint-simoniens se sont cependant défendus d'aboutir à un communisme complet dans le programme adressé en 1830 à la Chambre des députés. Ce programme est un document de grande importance, comme exposition du système saint-simonien par ses propres partisans : « Oui sans doute », disaient-ils, « les saint-simoniens professent, sur l'avenir de la société « et sur l'avenir des femmes, des idées qui leur sont particulières, et qui « se rattachent à des vues toutes particulières aussi et toutes nouvelles sur

pour lui assigner sa fonction propre? L'autorité. Qui jugera les « œuvres de chacun » pour lui assurer sa rémunération propre?

« la religion, sur le pouvoir, sur la liberté, et enfin sur tous les grands « problèmes qui s'agitent aujourd'hui dans toute l'Europe d'une manière « si désordonnée et si violente; mais il s'en faut de beaucoup que ces « idées soient celles qu'on leur attribue. Le système de communauté des « biens s'entend universellement du partage égal, entre tous les membres « de la société, soit du fonds lui-même de la production, soit du fruit du « travail de tous; les saint-simoniens repoussent ce partage égal de la « propriété, qui constituerait à leurs yeux une violence plus grande, une « injustice plus révoltante que le partage inégal qui s'est effectué primi- « tivement par la force des armes, par la conquête. Car ils croient à « l'inégalité naturelle des hommes, et regardent cette inégalité comme la « base même de l'association, comme la condition indispensable de l'ordre « social. Ils repoussent le système de la communauté des biens, car ce « système serait une violation manifeste de la première de toutes les lois « morales qu'ils ont reçu mission d'enseigner, et qui veut qu'à l'avenir « chacun soit placé selon sa capacité et rétribué selon ses œuvres. Mais, « en vertu de cette loi, ils demandent l'abolition de tous les priviléges de « naissance, sans exception, et par conséquent la destruction de l'héritage, « le plus grand de ces priviléges, celui qui les comprend tous aujourd'hui, « et dont l'effet est de laisser au hasard la répartition des priviléges « sociaux parmi le petit nombre de ceux qui peuvent y prétendre, et de « condamner la classe la plus nombreuse à la dépravation, à l'ignorance, « à la misère. Ils demandent que tous les instruments de travail, les « terres et les capitaux qui forment aujourd'hui le fonds morcelé des « propriétés particulières, soient exploités par association et hiérarchi- « quement, de manière à ce que la tâche de chacun soit l'expression de « sa capacité, et sa richesse, la mesure de ses œuvres. Les saint-simoniens « ne viennent porter atteinte à la propriété qu'autant qu'elle consacre « pour quelques-uns le privilége inique de l'oisiveté, c'est-à-dire de vivre « du travail d'autrui; qu'autant qu'elle abandonne au hasard de la nais- « sance le classement des individus. — Le christianisme a tiré les femmes « de la servitude, mais il les a condamnées pourtant à la subalternité, et « partout dans l'Europe chrétienne, nous les voyons encore frappées d'in- « terdiction religieuse, politique et civile. Les saint-simoniens viennent « annoncer leur affranchissement définitif, leur complète émancipation, « mais sans prétendre pour cela abolir la sainte loi du mariage, proclamée « par le christianisme; ils viennent au contraire pour accomplir cette loi, « pour lui donner une nouvelle sanction, pour ajouter à la puissance et à « l'inviolabilité de l'union qu'elle consacre. Ils demandent, comme les « chrétiens, qu'un seul homme soit uni à une seule femme; mais ils « enseignent que l'épouse doit devenir l'égale de l'époux, et que, selon la « grâce particulière que Dieu a dévolue à son sexe, elle doit lui être « associée dans l'exercice de la triple fonction du temple, de l'État et de « la famille; de manière à ce que l'individu social, qui, jusqu'à ce jour, « a été l'homme seulement, soit désormais l'homme et la femme. La reli- « gion de Saint-Simon ne vient que pour mettre fin à ce trafic honteux, « à cette prostitution légale qui, sous le nom de mariage, consacre fré- « quemment aujourd'hui l'union monstrueuse du dévouement et de « l'égoïsme. des lumières et de l'ignorance, de la jeunesse et de la décré- « pitude. Telles sont les idées les plus générales des saint-simoniens par « les changements qu'ils appellent dans la constitution de la propriété et « dans la condition sociale des femmes. » — On voit que cette constitu- tion de la liberté et de la propriété en contient la destruction partielle.

L'autorité. La liberté est donc supprimée. Quant au droit de propriété, il implique le droit de disposer soi-même de ses biens pendant sa vie, sans être soumis à une autorité despotique; il implique aussi le droit de disposer de ses biens après sa mort par l'héritage, toutes dettes payées d'ailleurs, y compris la portion plus ou moins grande que l'État peut prélever sur les héritages comme compensation de ses propres services. Enfin la justice distributive, quand on la confie, comme les saint-simoniens, à l'autorité et non à la liberté elle-même, n'est que le déguisement du despotisme. Nous avons vu que la justice distributive doit faire place partout dans la société à la justice commutative, dont le libre contrat est l'expression. Le saint-simonisme recule donc en croyant avancer.

Le socialisme, qui, chez Saint-Simon, était autoritaire, devient libéral chez Fourier; mais la conception psychologique de la liberté sur laquelle repose le fouriérisme n'est pas encore celle d'une volonté morale; c'est simplement le libre jeu des passions sensibles, qui, en dernière analyse, se ramène à un jeu fatal.

Selon Fourier, une seule et même loi régit l'univers : l'attraction; dans le monde social, elle prend la forme de la passion. Newton a découvert l'attraction matérielle ; Fourier croit avoir découvert l'attraction passionnelle. Comment s'est formé le monde céleste? par la seule force des lois mathématiques, dont l'attraction est la formule ; comment se formera le vrai monde social ? par la seule force des passions humaines, qui renferment, elles aussi, une harmonie cachée : qu'on abandonne ces passions à leurs propres lois, et cette harmonie deviendra sensible. Tous les maux de la société actuelle naissent des passions contrariées; tous les biens de la société à venir naîtront des passions émancipées. Les passions, en effet, révèlent la volonté divine, et il suffit à l'homme de suivre sa nature pour suivre la volonté de Dieu. Or, selon Fourier, on a jusqu'ici contrarié la nature au nom d'une loi que l'homme s'est faite à lui-même et qu'il a nommée le devoir. « Le devoir vient des hommes, l'attrac- « tion vient de Dieu. » « Les attractions, ajoute Fourier, sont pro- « portionnelles aux destinées; céder à ses attractions, voilà la « vraie sagesse, car les passions sont une boussole permanente « que Dieu a mise en nous. » Dégagées de toute entrave, les passions s'organiseront elles-mêmes selon la justice, c'est-à-dire selon les mathématiques; car, d'après Fourier comme d'après Pythagore, la justice est mathématique par essence. — Ainsi dis-

paraît, dans la psychologie et dans la morale de Fourier, ce qui fait la dignité de l'homme, ce qui fait l'homme même, la volonté libre, principe du devoir et du droit.

Les applications, malgré les étrangetés que Fourier y mêle, valent mieux que les principes, parce qu'elles se déduisent d'une idée qui n'a rien d'incompatible avec une liberté mieux entendue et vraiment morale : l'idée d'association.

L'attraction mutuelle des hommes, — il faudrait dire aussi leur volonté, — les pousse à s'associer. La vraie association suppose le travail ou la coopération de tous. Aujourd'hui cependant les uns travaillent, les autres sont oisifs ; le jour où une meilleure entente présidera à la distribution du travail, les oisifs disparaîtront. La répugnance pour le travail vient de ce qu'on n'a pas encore su le rendre « attrayant. » Pour cela, il faut qu'il soit une affaire d'option, un goût, une préférence, enfin un choix de la passion ; — Fourier aurait dû dire un choix de la volonté. — Ce qui rendra encore le travail attrayant, c'est sa variété et son peu de durée : on s'occupera à une chose en une courte séance, puis à une autre, et ce changement de travail sera un repos. L'ambition animera les divers groupes de l'association, et les excitera à une production de plus en plus grande.

Maintenant, comment aura lieu la distribution des produits ? — « En raison composée du capital, du travail et du talent. » Formule importante, qu'un économiste a ainsi appréciée : « Ne dût-on à Charles Fourier que cette définition simple et précise, il aurait encore la gloire d'avoir fourni le premier mot concluant pour l'organisation du travail industriel ; car l'avenir, on peut l'espérer du moins, appartient à l'association (1). » Mais la vraie association, et c'est ce que Fourier n'a pas compris, est celle des libertés qui s'unissent pour accomplir leurs devoirs et protéger leurs droits, non celle des passions qui se rapprochent pour chercher en commun la jouissance. Ce qui manque en définitive à Fourier, c'est l'idée de la vraie justice, qui ne se confond pas avec les mathématiques, mais avec le droit idéal (2).

Un socialiste plus récent, qui se complut dans une polémique

1. Louis Reybaud, *Ibid.*, 296.
2. Quant aux hypothèses extravagantes de Fourier sur l'avenir et les transformations de l'espèce humaine, il ne semble pas que Fourier lui-même les ait prises au sérieux, et il est intéressant de voir ce qu'il en dit. « Les détracteurs se dénoncent eux-mêmes en m'attaquant sur des sciences

violente et dans les paradoxes les plus sophistiques, essaya de transporter dans la philosophie et dans l'économie politique la méthode de Hegel, qui procède par thèse, antithèse et synthèse. Cette méthode lui permit de tout nier et de tout affirmer tour à tour. Il répète avec Hegel que rien ne subsiste et que tout devient, que la nature est une danse éternelle en dehors de laquelle rien n'existe, et que le rhythme qui commande cette danse est l'Idée suprême, dont toute réalité est toujours infiniment éloignée. Le progrès vers l'Idée est certain, et pourtant ce progrès est le produit de la liberté. La liberté n'est du reste, selon lui, qu'une résultante de forces, et cependant elle diffère en qualité de tous ses éléments, elle manifeste une force propre. Comment une résultante fatale peut-elle être libre ? c'est ce qui demeure une contradiction non résolue. Même caractère contradictoire dans les théories relatives au droit de la force et à la nécessité de la guerre pour la paix, théories où l'influence hégélienne est trop manifeste. Proudhon n'en fonde pas moins ensuite la morale tout entière sur la loi de la liberté, qui est la justice, indépendante de tout dogme métaphysique ou religieux ; le précepte fondamental de la morale est, dit-il avec raison, la réciprocité ou mutualité des services, essence de la justice commutative, essence du droit. Par là, chez le même écrivain, on voit la tradition de la révolution française succéder aux emprunts à la philosophie allemande. C'est sur la justice commutative et mutuelle qu'il fait reposer l'économie sociale. Cette justice se réalise peu à peu à travers une série de « contradictions économiques, » dont la plus importante est l'antithèse de la propriété et de la communauté. La propriété, dit-il, a un fondement juste, à savoir la liberté que doit avoir tout travailleur de posséder les

« nouvelles, cosmogonie, psychogonie, analogie, qui sont en dehors de la « théorie de l'industrie combinée. Quand il serait vrai que ces nouvelles « sciences fussent erronées, romanesques, il ne resterait pas moins certain « que je suis le premier et le seul qui ait donné un procédé pour associer « les inégalités et quadrupler le produit, en employant les passions, carac- « tères et instincts tels que la nature les donne. C'est le seul point sur le- « quel doit se fixer l'attention, et non sur des sciences qui ne sont qu'an- « noncées. Etrange despotisme que de condamner toutes les productions « d'un auteur parce que quelques-unes sont défectueuses ! Newton a écrit « des rêveries sur l'Apocalypse ; il a tenté de prouver que le Pape était « l'antechrist. Sans doute ce sont des folies scientifiques ; mais ses théories « sur l'attraction et les rayons lumineux n'en sont pas moins bonnes et « admises. En jugeant tout savant et artiste, on sépare le bon or du faux. « Pourquoi suis-je le seul avec qui la critique ne veuille pas suivre cette « règle ? » *Théorie des quatre mouvements*, préface.

fruits de son travail; mais, à l'en croire, la propriété deviendrait injuste en devenant capital. D'autre part, le système de la communauté, quoique s'inspirant d'une idée juste, l'idée d'association, est en lui-même la plus odieuse des injustices: aussi Proudhon écrit-il une réfutation des utopies communistes dont la véhémence n'a point été dépassée. Comment donc concilier toutes ces antithèses? Selon le dialecticien socialiste, la « synthèse » est fournie par l'idée de mutualité. La société idéale est une association de travailleurs libres, indépendants, vivant en famille, sans autres capitaux que des instruments de production, sans épargne, et échangeant leurs produits entre eux selon un principe de mutualité aussi rigoureux que possible : égalité des salaires pour des temps égaux de travail employé. L'État ne se composera que de ces associations de travailleurs, sans consommateurs oisifs, sans gouvernement politique, presque sans magistrature ni police, si ce n'est spontanées, spéciales et locales. La perfection, dit-il, serait l'absence de tout pouvoir politique, qui serait remplacé par les lois toutes civiles de l'échange et du contrat; et cette suppression finale du gouvernement (sorte d'*an-archie*) constituerait, selon lui, le meilleur gouvernement. Quant aux moyens de réaliser une telle société, c'est ce qu'on ne trouve pas dans des écrits où ce penseur vigoureux se montre plus habile à détruire qu'à édifier.

Par la force même des idées, les sectes de réformateurs se sont rapprochées peu à peu de la notion du droit idéal, qu'elles avaient niée d'abord soit au profit de l'« intérêt », soit au profit de la « passion »; en même temps, elles se sont rapprochées de l'idée de liberté, qu'elles avaient sacrifiée d'abord à l'autorité. A l'idéal chimérique d'une justice distributive exercée par le gouvernement, on s'est vu forcé de substituer l'idéal d'une justice commutative rendant de plus en plus inutiles les voies de contrainte. Enfin, les économistes et les socialistes ont fini par admettre en commun l'idée d'association. Le progrès de la pensée n'a donc pas été nul au sein même des utopies les plus bizarres et des luttes passionnées qui ont un instant ébranlé la société en France. De tous côtés et par toutes les voies, on reviendra tôt ou tard à cette conception fondamentale de la philosophie française au XVIIIe siècle : l'ordre social doit reposer sur le libre accord des volontés.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*, MAINE DE BIRAN, 458. I. Maine de Biran raconte son histoire intellectuelle — L'habitude. — L'activité et la passivité, 459. II. Méthode de la psychologie, 462, etc.

CHAPITRE DIXIÈME

Les successeurs de Kant. — Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.

I. — FICHTE.

Essence de la liberté. — Kant avait montré que la liberté est le principe absolu; Fichte s'efforce de faire comprendre en quoi la liberté consiste. Elle n'est pas une chose toute faite, toute réalisée; elle se produit elle-même et tend à se réaliser par un développement sans fin. — La tendance ne se conçoit qu'en vue de l'idéal et du bien, ou de ce qui doit être. Ce qui doit être est donc supérieur à ce qui est, et en général l'idée de devoir est supérieure à l'idée d'être. Philosopher, c'est se convaincre que l'être n'est rien, que le devoir est tout. — Ce qui doit être, c'est la liberté même. La liberté est donc tout ensemble son principe et sa fin; elle est l'absolu. — *Rapports de la liberté et de la nature.* — La liberté trouve en face d'elle la nature. Est-elle seulement, comme Kant l'avait cru, le principe législateur du monde, ou est-elle le principe créateur? Fichte supprime toute matière indépendante de la liberté. La borne du moi existe; mais il ne la rencontre pas, il la fait. La perfection de la liberté consiste dans l'effort et la lutte; il faut qu'elle se dresse à elle-même un obstacle pour le franchir. Le moi se pose, puis s'oppose le non-moi, puis reconnaît l'identité du moi et du non-moi. — *Rapports de la liberté avec Dieu.* — Dieu est l'idéal de la liberté. Il n'est pas, selon Fichte, une individualité, une personnalité particulière.

II. — SCHELLING.

Fichte faisait dériver la Nature de la liberté, le non-moi du moi, l'être de la pensée; Schelling croit que l'absolu est un principe antérieur à cette dualité. La pensée et l'être dérivent l'un et l'autre d'un principe supérieur qui n'est ni l'un ni l'autre. L'absolu est l'indifférence ou l'identité des contraires. — *La science*, premier degré de la vie spirituelle, qui a pour fin l'intuition intellectuelle de l'absolu. — *L'art*, révélation plus profonde de l'absolu. Théorie de l'art et de l'inspiration artistique, où la spontanéité et la réflexion sont ramenées à l'identité. — De la beauté. — De la grâce. — La *religion* intérieure, révélation suprême de l'absolu. — Dernière philosophie de Schelling où, par réaction contre Hegel, il élève la volonté au-dessus de la raison.

III. — HEGEL.

L'absolu, chez Schelling, semblait encore un principe supérieur à la nature et à l'humanité ou transcendant. Selon Hegel, l'absolu est immanent à la nature et à l'humanité. Il est la raison ou la pensée se réalisant par un progrès sans fin. — La vraie raison et la vraie réalité sont identiques : « tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel. » — Le progrès par lequel la raison se réalise est le devenir L'absolu n'est pas, il devient. — I. *Logique.* — La vraie science

de la pensée, ou logique, ne fait qu'un avec la vraie science de l'être ou métaphysique. La logique abstraite et relative repose sur le principe de contradiction. La logique réelle et absolue repose sur l'identité des contraires. La raison absolue, étant affranchie de toutes les oppositions, les pose et les détruit tour à tour, manifestant ainsi son indépendance. C'est pourquoi les moments de l'évolution universelle sont des contradictions réalisées. La lumière enveloppe les ténèbres, la vie enveloppe la mort. — Aussi la dialectique, ou méthode par laquelle la pensée et l'être se développent, procède par thèse, antithèse et synthèse. Les antinomies que Kant voyait seulement dans certaines notions, existent partout; partout aussi existe l'harmonie. — Le point de départ de la logique hégélienne est la notion de l'être pur et indéterminé. L'être pur, qui n'est ni ceci ni cela, n'est rien; il est donc identique à son contraire, le non-être. L'être pur et le pur non-être sont deux thèses abstraites; la réalité vivante est dans la synthèse où elles sont ramenées à l'unité, et cette synthèse est le devenir; car l'être qui devient est et n'est pas tout ensemble. — L'évolution de la pensée et de l'être se manifeste dans la réalité sous deux formes principales, la nature et l'esprit. — II. *Philosophie de la nature*. — Progrès de la nature vers l'individualité : l'égoïsme, loi de la vie organique, se détruit lui-même par la mort. — III. *La philosophie de l'esprit*. — L'individu, selon Hegel, ne peut être libre que dans la société. — L'Etat est la substance de l'individu. — Pouvoir despotique que Hegel attribue à l'Etat sur l'individu et sur la famille. — Personnification de l'Etat dans le souverain. Politique autoritaire de Hegel. — La philosophie de l'histoire. Apothéose du succès. — Degrés successifs du développement de l'esprit. L'art, la religion et la science. 1° *Théorie de l'art*. — L'art est l'esprit pénétrant la matière et la transformant à son image. Différentes formes de l'art. Architecture, sculpture et peinture, constituent l'art objectif. Musique, art subjectif. Poésie, synthèse de tous les arts. — Développement de la poésie : épopée, genre lyrique et drame. — Les périodes de l'art : art oriental, art grec, art chrétien et romantique. — 2° *Théorie de la religion*. — Religion orientale, religion grecque, religion chrétienne. — 3° *Théorie de la science et de la philosophie*. — La philosophie, degré suprême du développement intellectuel. « L'esprit ne peut se soumettre qu'à ce qui est esprit. » — *Adversaires de Hegel*. — Hegel absorbe l'ordre physique et l'ordre moral dans l'ordre purement logique et identifie le réel avec le rationnel. Supériorité de la doctrine de Kant et de Fichte, pour qui l'absolu n'est point ce qui est, mais ce qui doit être. — IV. *L'école hégélienne*. — Strauss, Feuerbach, Max Stirner. — Matérialisme de Maleschott et de Büchner.

IV. — SCHOPENHAUER.

MÉTAPHYSIQUE. Schopenhauer s'annonce comme disciple de Kant, dont il reproche à Hegel de s'être écarté. Il admet avec Kant l'impossibilité de dépasser l'expérience, mais il croit que, dans les limites mêmes de l'expérience, une métaphysique ou théorie de l'univers est possible. Il supprime toute théodicée au profit de la cosmologie. — D'ailleurs sa théorie de l'univers n'est pas une physique se bornant aux phénomènes, mais une métaphysique cherchant sous les phénomènes la réalité. Confondre la métaphysique et la physique, selon Schopenhauer, c'est détruire la morale. — Après avoir soutenu que la métaphysique est possible, Schopenhauer développe son propre système. — Il y a un monde apparent et un monde réel. Le monde apparent n'est que la manière dont notre intelligence se représente les choses; il est notre « représentation ». Pour trouver le monde réel, il faut chercher en soi ce qui est au delà de

l'intelligence, au delà des représentations. Avant de penser et de raisonner, nous tendons à vivre et à agir, nous désirons, et le désir en son essence est volonté. La volonté est ce que nous avons de plus intime; nous sommes volonté. — Que sont les autres choses? Nous devons chercher à comprendre la nature par nous-mêmes, et non pas nous-mêmes par la nature. Le fond de toute action, hors de nous comme en nous, doit être la volonté. La volonté ne se ramène pas au concept de force; ce serait ramener, dit Schopenhauer, le connu à l'inconnu. — Caractères de la volonté. Universalité : tout veut dans la nature. Indestructibilité : les formes disparaissent, la volonté reste. Liberté absolue; la volonté, en elle-même, est indépendante de toute connaissance, et par conséquent du déterminisme ou de la nécessité qui est la loi de la connaissance. — MORALE. Développement de la volonté, ou théorie des mœurs. Au plus bas degré du développement moral est l'égoïsme, qui est l'affirmation ardente de la volonté de vivre. — Le sentiment moral a pour essence la pitié, qui provient de ce qu'on reconnait tous les êtres comme identiques dans la réalité absolue. — Le plus haut degré de moralité consiste dans l'anéantissement de la volonté de vivre, et, avec la volonté de vivre, de tout égoïsme, de toute individualité. Reproduction par Schopenhauer de la morale boudhiste. On parvient à la volonté de s'anéantir par l'ascétime et par la science. La science aboutit à cette conclusion que le monde, loin d'être le meilleur possible, est le plus mauvais possible, et que le mal tient à la vie même. Pessimisme de Schopenhauer. — La pleine conscience que le monde est un mal aboutit à la volonté de ne plus vivre et de ne plus revivre. Le détachement absolu de toute existence est le *Nirvâna*. — En se détachant ainsi de l'existence phénoménale, n'entre t-on pas dans l'existence réelle, et en quoi consiste cette existence? Selon Schopenhauer, ce sont là des questions transcendantes dont nous ne pouvons rien savoir. Sa philosophie tout immanente se tient dans les limites du monde et ne prétend pas les franchir. Voilà pourquoi elle se termine par une négation. — CONCLUSION. Tout en reconnaissant que la volonté est l'essence des choses, Schopenhauer n'a point eu une notion exacte de la volonté, de la liberté idéale et de l'individualité, il donne à la volonté un caractère impersonnel au lieu d'y reconnaître le fondement même de la personnalité.

Un nouveau panthéisme, très-supérieur aux précédents, devait sortir du système de Kant. Ce dernier n'avait admis qu'une conscience indéterminée et impersonnelle de la liberté, une conscience qui, à vrai dire, est inconsciente. Il était naturel d'en conclure que notre liberté inconnue se confond avec toutes les autres libertés inconnues, et conséquemment que toutes les personnalités qui paraissent diverses dans le monde sensible se réduisent à l'unité dans le monde intelligible; car, dans cette région supérieure à l'espace, au temps et à la quantité, le nombre *plusieurs* n'aurait aucun sens.

Si Kant eût admis une conscience individuelle de la volonté propre à chacun et irréductible aux autres, s'il eût fait de cette volonté une réalité immédiatement présente à la conscience, im-

médiatement présente à elle-même, la confusion absolue des personnalités eût été impossible; mais, ayant placé notre moi et notre volonté dans le domaine de l'inconscient, Kant préparait les systèmes qui identifient tout dans l'obscurité de cet abîme où aucun individu ne peut plus se discerner des autres : Dieu et l'humanité n'y font plus qu'un seul être, qu'on peut appeler d'un seul nom, l'Esprit.

Ce n'est pas tout. Au-dessous de notre pensée, qui donne aux phénomènes leurs formes et leurs lois, Kant admettait une matière inconnue d'où procèdent ces phénomènes, un je ne sais quoi qui nous fournit des sensations. Voilà encore un principe mystérieux qui échappe à notre pensée. Pourquoi cet inconnu ne se confondrait-il pas avec les autres inconnus, à savoir notre moi, le moi de nos semblables et le moi de Dieu, qui ont déjà été réduits à une seule existence : l'esprit? La matière inconnue et l'esprit inconnu sont sans doute un seul et même être : la volonté absolue qui produit tout.

C'est pourquoi les successeurs de Kant aboutissent, par des voies diverses, à cette conclusion identique : les phénomènes, qui se distinguent l'un de l'autre pour l'expérience, sont pour la raison les manifestations d'un principe unique : l'Esprit absolu.

Cet Esprit absolu, c'est encore nous-mêmes, non plus dans notre vie humaine et passagère, mais dans notre existence divine et éternelle. Rentrer en soi, c'est prendre conscience de cette existence supérieure, c'est rentrer en Dieu et avoir conscience de Dieu, c'est s'arracher aux nécessités sensibles pour jouir de la « liberté intelligible ». La vie physique, qui a pour théâtre le monde, la vie morale, qui a pour théâtre l'histoire, ne sont que les degrés du développement par lequel l'Esprit absolu acquiert peu à peu la conscience de soi.

I. — FICHTE.

Le système de Fichte (1) peut être appelé une philosophie de la liberté. Kant avait dit que c'est la liberté qui pourrait seule être le

1. Principaux ouvrages : *Doctrine de la science* (traduit par Grimblot); *Destination de l'homme* (traduit par Barchou de Penhoën); *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (traduit par Fr. Bouillier); *Considérations sur la Révolution française* (traduit par Barni). Dans ce dernier livre, ouvrage de sa jeunesse, Fichte entreprend de démontrer, par les principes

principe absolu ; Fichte s'efforce de faire comprendre en quoi consiste cette liberté.

Il y a en effet, selon Kant lui-même, deux espèces d'objets : ce qui *est* et ce qui *doit* être ; de quelle espèce est l'absolu ?

La vieille métaphysique s'intitulait science de l'être, ontologie, et se croyait par là science de l'absolu ; mais la révolution opérée par Kant a déplacé l'absolu pour le faire résider dans ce qui doit être : car l'absolu véritable est moral. Il faut donc, dit Fichte, subordonner ce qui est à ce qui doit être, et non ce qui doit être à ce qui est ; c'est l'*idéal* qui doit dominer la *réalité*. D'après cette théorie de Fichte, faut-il concevoir la liberté, qui serait l'absolu, comme une chose toute faite, toute réalisée, dont on pourrait dire : elle est ; ou n'est-ce pas plutôt une activité qui se fait, qui se réalise, et dont il faut dire : elle doit être ? La vieille métaphysique se figurait l'absolu comme un être achevé, comme une substance immobile, conséquemment comme une chose, et elle ne voyait pas qu'une telle substance serait la matière inerte, non l'esprit actif. L'absolu, selon les principes posés par Fichte, c'est ce qui se produit soi-même, ce qui tend à se réaliser par un développement sans fin ; or la tendance ne se conçoit qu'en vue de l'idéal, du bien, de ce qui doit être ; par conséquent, pourrait-on dire, si la liberté absolue tend à se réaliser et à être, c'est qu'elle doit être, c'est qu'elle est l'idéal, le bien, en un mot le devoir. Kant n'a-t-il pas déjà ramené à l'unité la liberté et le devoir en proclamant l'autonomie de la liberté, c'est-à-dire la loi que se fait la liberté d'être libre ? Renversons donc de nouveau, comme Copernic, le centre d'attraction du monde ; ce centre d'où nous venons et auquel nous tendons n'est pas l'*être*, mais le *devoir*; c'est un idéal qui n'est pas, mais qui doit être. Telle est l'interprétation qu'on peut donner du mot de Fichte : Philosopher, c'est se convaincre que l'être n'est rien, que le devoir est tout.

L'idée morale du devoir, et l'idée de la liberté ou du moi véritable, c'est tout un selon Fichte. Jusque-là tout va bien, mais Fichte finit par faire de ce moi un principe universel et panthéistique, une divinité. Notre « moi absolu », dit-il, non celui qui est actuellement et s'apparaît à lui-même sous une forme individuelle et bornée, mais celui qui doit être et qui sera, dans son infinité et son uni-

de Jean-Jacques Rousseau et par les règles du contrat social, la légitimité de la Révolution française, le droit de révolution et le droit de sécession : c'est une théorie *individualiste*. Dans un de ses derniers ouvrages, l'*Etat commercial fermé*, Fichte expose au contraire des théories socialistes qui rappellent celles de Fourier.

versalité, voilà le principe et la fin du monde. Philosopher, c'est prendre conscience de ce moi seul vraiment libre, qui tend sans cesse à être par cela même qu'il doit être.

Kant avait déjà admis que c'est le sujet, c'est-à-dire la raison et la liberté, qui impose une forme et une loi aux objets de la connaissance : il avait fait du moi le *législateur* du monde ; mais il n'avait pas osé en faire le *créateur* du monde. C'est qu'il avait laissé subsister, en face du moi, une matière indépendante capable de lui imposer une limite. Selon Fichte, qui donne au *moi* un sens universel, cette matière inconnue, cet *x*, est simplement la partie inconsciente du moi, que le moi amène peu à peu, par son progrès, à la lumière de la conscience. Impossible d'imaginer en face de la liberté absolue, du *moi absolu* et universel, une matière qui lui serait imposée et qu'il n'aurait pas créée. La borne du moi existe sans doute, mais le moi ne la rencontre pas, il la fait. Son activité illimitée se pose volontairement à elle-même une limite, afin de la supprimer ensuite, et de révéler ainsi à elle-même sa propre essence, qui est la liberté. C'est que la moralité et la vertu supposent l'effort et la lutte ; il faut donc se dresser à soi-même un obstacle pour le franchir : voilà pourquoi, au premier moment de son évolution, « le moi se pose », au second moment, « il s'oppose le non-moi », au troisième moment, il reconnaît le moi et le non-moi comme identiques.

La manière dont le moi se pose primitivement est, selon Fichte, un acte absolument libre, par conséquent un acte créateur. La liberté, selon l'esprit de ce système, n'est donc pas un *fait*, mais un *acte ;* elle n'est pas une *donnée* nécessaire, mais une production spontanée. Nous-mêmes, nous n'apercevons pas en nous la liberté comme un fait empirique, comme une donnée d'expérience ; prendre conscience de notre liberté, ce n'est autre chose que réaliser cette liberté même. La conscience, pourrait-on ajouter, n'a pas pour objet des choses produites ; c'est elle qui produit ; aussi la philosophie ne consiste-t-elle pas à trouver des vérités toutes faites, mais à les faire ; savoir, en général, c'est produire ; et philosopher, c'est acquérir la conscience que l'on porte en soi la liberté qui crée le monde.

L'idéal moral que cette liberté se propose, et qui est encore elle-même en sa plénitude, on l'appelle Dieu. Mais Dieu est-il une individualité, une personnalité particulière? — Non, selon Fichte ; car alors il serait l'existence finie, au lieu d'être le devoir infini qui dépasse toute limite ; il serait un être tout fait, une liberté sans effort et sans mérite. « Toute conception religieuse qui per-

« sonnifie Dieu », dit Fichte, « je l'ai en horreur et je la considère « comme indigne d'un être raisonnable. » Mais, de ce que Dieu est l'idéal, il n'en faut pas conclure, selon Fichte, qu'il ne soit qu'une idée abstraite inférieure à la réalité : loin de là, il n'y a rien de plus réel que l'idéal ; le devoir produit le pouvoir, ce qui doit être est plus que ce qui est. En ce sens, Dieu est la réalité suprême : car il est la liberté se réalisant progressivement dans le monde ; il est le vrai *moi* de chaque homme, de l'humanité entière, du monde entier ; mais ce n'est point un être transcendant, extérieur au monde ; c'est le ressort universel immanent au monde lui-même (1).

II. — SCHELLING (2).

La nature, avait dit Fichte, est le produit inconscient du moi universel, ou, ce qui revient au même, le produit de la partie inconsciente du moi ; mais, objecte Schelling, cette partie inconsciente n'est plus vraiment le sujet ou le moi ; elle n'est pas non plus l'objet même ou la nature, car, Kant l'a montré, l'objet n'existe pas sans le sujet ; elle est donc un principe antérieur à cette dualité.

Quand Schelling veut nous faire comprendre la nature de ce principe incompréhensible, il mêle à des vues profondes les spéculations abstraites et aventureuses, les rêveries mystiques des Alexandrins. « Le moi et le non-moi, la pensée et l'être, dérivent « l'un et l'autre d'un principe supérieur qui n'est ni l'un ni l'autre « bien qu'il soit la cause de l'un et de l'autre : principe neutre, « indifférence ou identité des contraires (3). » C'est la « Raison « absolue et impersonnelle » ; la nature est cette raison en tant

1. Le système de Fichte est appelé par les Allemands l'idéalisme subjectif. Il est idéalisme en ce sens qu'il fait de l'idéal le principe de toute existence ; et il est idéalisme subjectif, en ce qu'il place cet idéal dans le *sujet* moral, dans le moi considéré comme absolu. Fichte prend pour point de départ le sujet ou le moi intelligible, et en fait sortir l'objet ou la nature sensible. Schelling va suivre la marche inverse : il va commencer par la philosophie de la nature, non par la philosophie de la liberté ; il va professer un idéalisme objectif. Quant à Hegel, il identifiera absolument la marche de la nature et de la liberté avec le développement de l'idée : il professera un *idéalisme absolu*.

2. 1775-1854. Né en Souabe, professeur à Iéna, à Munich, à Berlin. Principaux ouvrages : *Philosophie de la nature*, 1797 ; *Système de l'idéalisme transcendantal*, 1800, traduit par Grimblot ; *Bruno ou du principe divin et naturel des choses*, traduit par Grimblot ; *Recherches sur la liberté humaine* ; *Philosophie de la révélation*. Voir les *Ecrits philosophiques de Schelling, extraits de ses œuvres*, par Ch. Bénard.

3. *Œuvres*, 1re série, tome X, p. 92. Comparer Spinoza et Plotin.

qu'*existance*; l'intelligence est cette raison en tant que *pensante* : « L'une se développe suivant la même loi que l'autre (1) ». La série de ces développements est l'histoire, «évolution de l'absolu.» Dans l'histoire, il y a harmonie entre les libertés humaines et une nécessité rationnelle qu'on nomme tantôt destin, tantôt providence. Une telle harmonie suppose un principe supérieur tout ensemble à notre liberté et à notre intelligence dont la conscience est l'attribut essentiel. « Cet être éternellement sans conscience, « soleil éternel dans l'empire des esprits, se dérobe à nous par la « pureté même de sa lumière. » Toutefois, à en croire Schelling, on peut avoir de l'absolu, identité des contraires, une sorte d'intuition simple, comme l'extase alexandrine : Schelling l'appelle l'« intuition intellectuelle ». A cette intuition, selon lui, la science entière serait suspendue.

La science n'est selon Schelling que le premier degré de la vie spirituelle ; au-dessus est l'art, révélation plus profonde de « ce principe absolu où le sujet et l'objet coïncident ».

En effet, considérez l'art dans sa partie vraiment inspirée, qui est l'œuvre du génie, non dans sa partie réfléchie et technique, qui est l'œuvre du talent, vous verrez qu'il nous donne le sentiment de l'identité éternelle entre la nature inconsciente et la liberté consciente. D'une part l'artiste inspiré a conscience de son activité productrice, mais d'autre part il n'a pas conscience des moyens qu'il emploie. Quand on analyse le produit de l'art, il semble que la conscience réfléchie en a déterminé toutes les parties, tant elles offrent une merveilleuse coordination ; et cependant, c'est là une œuvre de pure spontanéité. L'art, dit avec raison Schelling, nous initie de cette manière au secret de la nature, qui elle aussi produit sans conscience des choses marquées du caractère de l'ordre, de la sagesse, de la conscience réfléchie. En un mot, le génie de l'artiste, comme la vie de la nature et le développement de l'histoire, ramène à l'unité le conscient et l'inconscient. De là Schelling croit pouvoir conclure que l'intuition esthétique est une révélation de l'identité qui existe dans l'absolu entre la conscience et l'inconscience. « Voilà pourquoi l'art est « pour le philosophe ce qu'il y a de plus élevé ; c'est qu'il lui « ouvre le sanctuaire où brûle d'une même flamme, en une pri- « mitive et éternelle union, ce qui existe séparé dans la nature « et dans l'histoire, ce qui se fuit constamment dans la vie et dans

1. *Œuvres*, IV, p. 105.

« la pensée. Ce que nous appelons la Nature est un poëme dont « l'intelligence est impossible parce qu'il est écrit en caractères « mystérieux, mais dans lequel, si nous pouvions le déchiffrer, « nous reconnaîtrions l'Odyssée de l'Esprit, qui, livré à une mer- « veilleuse illusion, se cherchant lui-même, se fuit sans cesse lui- « même... La Nature est pour l'artiste ce qu'elle est pour le phi- « losophe, le monde idéal apparaissant sans cesse sous des formes « finies, le pâle reflet d'un monde qui n'est pas hors de sa pensée, « mais en lui-même ».

Le comble de l'art, comme celui de la nature, est la *grâce*. « Après que l'art a donné aux choses le caractère qui leur im- « prime l'aspect de l'individualité, il fait un pas de plus : il leur « donne la grâce, qui les rend aimables, en faisant qu'elles « semblent aimer. Au delà de ce second degré, il n'y en a plus « qu'un, que le second annonce et prépare : c'est de donner aux « choses une âme ; par quoi elles ne semblent plus seulement « aimer, mais elles aiment. » La grâce dans l'art est l'expression de l'âme : « A l'approche de l'âme une douce aurore se répand « sur l'œuvre ; les contours se tempèrent et s'adoucissent ; c'est le « moment où naît la grâce. La pure image de la beauté arrivée à « ce degré de développement, c'est la déesse de l'amour. L'esprit « de la nature n'est opposé à l'âme qu'en apparence ; en soi il « est son organe et son symbole. Toutes les autres créatures « sont animées par le seul esprit de la nature ; dans l'homme « seulement apparaît l'âme, sans laquelle le monde serait comme « la nature sans le soleil... L'âme n'est pas dans l'homme le prin- « cipe de l'individualité ; mais c'est précisément ce par quoi il « s'élève au-dessus de tout égoïsme, ce par quoi il est capable de « renoncement à soi, d'un amour désintéressé, et, qui plus est, « de la contemplation et de la connaissance de l'essence des « choses. Elle n'a plus pour objet la matière, et n'est plus en rap- « port immédiat avec elle, mais seulement avec l'esprit, qui est « la vie des choses. Tout en apparaissant dans le corps, elle est « cependant indépendante du corps, dont la conscience n'est en « elle que comme un songe léger qui ne la trouble pas. En ce « sens, l'âme n'est pas une qualité, une faculté, rien de particulier « de cette espèce ; elle ne sait pas, elle est la science même ; elle « n'est pas bonne, elle est la bonté même ; enfin elle n'est pas « belle, elle est la beauté même (1). »

1. *Discours sur le rapport des beaux arts avec la nature*, 366, 363.

Pourtant, au-dessus même de l'art, Schelling éleva, dans la dernière partie de sa vie, la moralité et la religion. Cette unité suprême d'où sortent les contraires, et qui apparaît tour à tour dans la nature inconsciente ou dans l'humanité consciente, la première philosophie de Schelling n'en avait donné qu'une idée négative et vide ; sa seconde philosophie essaie d'en fournir une conception plus positive, et reconnaît que l'absolu véritable serait la liberté absolue du vouloir. Par là, Schelling revient à Fichte et à Kant. C'est la volonté qui est le principe de toutes choses; elle s'individualise dans les différents êtres, et chacun de ces êtres, pour accomplir l'acte moral, doit nier son individualité propre, renoncer à son vouloir propre pour se perdre dans la volonté universelle.

Cette dernière phase du système de Schelling fut une réaction beaucoup trop mystique contre la philosophie toute rationaliste et intellectualiste de Hegel.

III. — HEGEL (1).

I. — LA LOGIQUE.

L'absolu, chez Schelling, avait été encore représenté comme un principe supérieur à la nature et à l'histoire, qui n'en sont que les symboles et qui, en le révélant, le cachent : l'absolu demeurait immobile derrière le voile mouvant de la nature. Hegel rejette ce principe, encore trop *transcendant*, cette « chose en soi » encore trop différente « du devenir » : l'absolu est intérieur et *immanent* à la réalité même. Maintenant, comment faut-il se représenter cet absolu ? Selon Hegel, il est la pensée, la raison, non une volonté supérieure à la pensée même ; la raison n'a besoin ni d'une activité supérieure à elle ni d'une activité inférieure à elle pour se réaliser : elle se réalise par cela même qu'elle est la raison, et porte en elle la nécessité de sa propre existence. « Tout ce qui est rationnel est donc réel. » D'autre part, la réalité ne peut exister que s'il y a une nécessité à son existence ; et cette nécessité ne saurait être que la raison même : « Tout ce qui est réel

1. Né à Stuttgard en 1770, mort à Berlin en 1831, compagnon de Schelling au séminaire théologique de Tubingue ; professeur à Iéna, à Heidelberg, à Berlin. — Principaux ouvrages : *Phénoménologie de l'esprit*, 1807; *Logique*, 1812-1816; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1817; *Philosophie du droit*, 1821; *Leçons sur l'histoire de la philosophie*; *Esthétique*, *etc.* M. Véra a traduit la *Logique*, la *Philosophie de la nature* et la *Philosophie de l'esprit*. M. Bénard a traduit l'*Esthétique*. Voir, sur Hegel, Wilmm, *Histoire de la philosophie allemande*, Secretan, *Philosophie de la liberté*, Weber, *Introduction historique à la philosophie hégélienne*.

est donc rationnel. » C'est le principe du déterminisme absolu ; mais ce déterminisme, pris en son ensemble, n'est produit que par lui-même : il est donc libre, et la suprême nécessité se trouve identique à la suprême liberté dans la Raison absolue.

La Raison absolue n'est pas une vérité immobile ou une pensée immobile : elle est une raison vivante, sans cesse en mouvement et en progrès : la réalité, qui ne fait qu'un avec la raison, est donc aussi mouvement et progrès. Ce qui est tout à la fois absolument rationnel et absolument réel, c'est le progrès considéré en sa totalité. Les différents moments du progrès ne sont rationnels et réels que d'une manière relative : sans doute ils ont toujours un caractère de nécessité, puisque en définitive ils sont des moments de la nécessité même ; mais ils n'ont qu'une nécessité provisoire et passagère. L'universelle nécessité est dans le tout, non dans les parties ; aussi tend-elle à s'affranchir de toutes ses manifestations particulières, pour se révéler enfin comme ne faisant qu'un avec l'universelle liberté.

Il ne faut donc pas dire avec Schelling que les choses procèdent de l'absolu, mais que l'absolu lui-même *procède* dans les choses, c'est-à-dire qu'il avance et progresse dans ses propres manifestations. Si on appelle Dieu l'absolu, il faut dire alors, selon Hegel : « Dieu *n'est* pas, mais *devient*. » Ainsi reparaît agrandie la doctrine d'Héraclite : Une seule chose est absolue, c'est le devenir.

N'est-ce point là, dira-t-on, identifier les contraires : absolu et relatif, liberté et nécessité, idéal et réel ? — Oui, sans doute, répond Hegel ; mais l'identité des contraires est précisément le secret du progrès universel, le secret de la pensée et de la vie. Penser, c'est unir des idées différentes et, en définitive, concilier des contraires ; vivre, c'est passer d'un contraire à l'autre par une action qui domine les deux. Tout progrès est une évolution, un devenir, un mouvement, et tout mouvement, comme le montrèrent Héraclite et Platon, est une contradiction réalisée.

L'évolution de la pensée à travers les contraires est absolument identique à l'évolution de l'être, puisqu'il n'y a d'être que dans la pensée et de réalité que dans la raison. La science de la pensée ou logique ne fait donc qu'un avec la science de l'être ou métaphysique. Les catégories et les lois de la pensée ne sont pas seulement des formes abstraites et des moules vides, elles sont des formes vivantes et des moules flexibles où la réalité entre, sans jamais s'y enfermer.

Il y a, selon Hegel, deux logiques. L'une, toute relative, est soumise au principe de contradiction : — Une chose ne peut être elle-même et son contraire ; c'est la logique inférieure de l'entendement, qui travaille sur des abstractions. L'autre logique, la Logique absolue, celle de la raison et de la réalité, qui n'est plus seulement un jeu d'abstractions, mais un actif développement de la vie, est supérieure au principe de contradiction et repose sur l'identité même des contraires. Ne faut-il pas qu'en définitive, dans le fond de la pensée et de la vie, les oppositions soient des harmonies et la multiplicité une unité? Voilà ce que montre la vraie dialectique, entrevue par les Éléates et par Platon : cette dialectique n'est que la raison se réalisant elle-même de contraires en contraires, pour parvenir à l'affranchissement absolu de toutes les oppositions, c'est-à-dire à la liberté. Dire que l'universelle raison immanente au monde est libre, n'est-ce pas dire qu'elle n'est point soumise aux contraires, qu'elle n'est renfermée dans aucun, qu'elle n'est point condamnée à être une chose sans être une autre, à être le jour sans être la nuit, à être la vie sans être la mort ? Ce qui est fixé dans son cadre, comme nos idées abstraites, dont chacune exclut son contraire, voilà, selon Hegel, l'inerte et l'infécond, voilà la servitude ; ce qui est mouvant, changeant, progressif, ce qui ne devient une chose que pour devenir ensuite autre chose, voilà le vivant et le fécond, voilà la liberté. La notion abstraite de lumière exclut la notion abstraite d'obscurité, sa contradictoire; mais la lumière réelle, loin d'exclure l'obscurité, la suppose et l'implique : point de lumière sans les ténèbres qui la rendent visible sous la forme de la couleur ; point de ténèbres sans la lumière qui permet de les distinguer. De même, la vie appelle la mort et la mort appelle la vie : ce sont deux moments d'une même évolution. Ainsi l'absolu procède, dans son éternel devenir, à travers toutes les contradictions, les engendrant et les détruisant tour à tour, et acquérant de la sorte, à chaque pas qu'il fait, une plus claire conscience de son essence intime : identité supérieure aux différences, affranchissement des contraires, raison et liberté.

L'évolution de la pensée et de l'être a un rhythme, qui est l'expression ou le symbole de l'absolue raison : thèse, antithèse et synthèse. L'idée, dit Hegel, se pose d'abord sous une forme déterminée, comme celle de la lumière pure ; puis elle s'oppose immédiatement son contraire, qui est la pure obscurité ; car, encore une fois, la lumière pure enveloppe les pures ténèbres, dont

elle ne saurait se distinguer, et l'œil placé dans une sphère de lumière infinie ne verrait pas mieux que dans une sphère d'obscurité infinie. La thèse appelle donc l'antithèse, et les deux se concilient dans une synthèse, qui est ici la couleur, seule chose visible et réelle ; car il n'existe dans la réalité ni lumière pure ni obscurité pure, il n'y a que des couleurs. C'est dans la synthèse qu'est le rationnel et le réel : c'est dans l'harmonie ou l'unité qu'est tout ensemble la vérité et la vie.

Reculez indéfiniment en arrière, dans la dialectique de la pensée et de l'être, pour revenir jusqu'au point de départ de cette évolution : vous reconnaîtrez que la notion primitive impliquée dans toutes les autres est la notion de l'être pur, de l'être indéterminé, qui n'est encore rien et peut tout devenir. Mais vous ne pouvez vous arrêter à cette notion relative, car elle renferme une contradiction et appelle son contraire : l'être, qui n'est ni ceci ni cela, l'être, qui n'est rien, c'est tout aussi bien le non-être que l'être. Voilà donc deux principes contraires qui s'impliquent mutuellement, deux notions relatives, incomplètes, abstraites. Où est la vérité absolue, où est l'absolue réalité ? Dans la synthèse vivante et concrète de ces deux termes, dans ce qui tout ensemble est et n'est pas, dans ce qui n'est une chose que pour n'être plus cette chose et pour devenir autre chose ; en un mot, l'*être* et le *non-être* sont deux abstractions, la réalité n'est que dans le *devenir*.

Telle est la première antinomie et la première harmonie de la logique hégélienne. L'antinomie, que Kant voyait seulement dans certaines notions est, selon Hegel, dans toutes les notions abstraites ; l'harmonie est le fond de la pensée concrète et réelle, ou, en d'autres termes, de la réalité pensante.

Laissons maintenant la logique générale, dont nous connaissons la loi suprême, pour suivre l'évolution de la pensée ou de l'être dans ses deux grands domaines : d'abord la *nature*, où la pensée identique à l'être n'a pas encore acquis la conscience de soi, puis l'*esprit*, où se développe cette conscience.

II. — LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

Hegel, dans son dogmatisme excessif, abusant des constructions *à priori* et poussant à l'excès sa dialectique de thèses et d'antithèses, imagine toute une cosmogonie dont les parties solides sont en réalité des emprunts à l'expérience.

Du muet abîme de l'espace, que remplit l'activité encore indé-

terminée, le temps fait sortir le mouvement : ainsi naît la matière. La matière tendant à l'individualité se manifeste par l'attraction universelle ; de là, selon Hegel, les premiers corps célestes, ébauches lointaines de l'individualité ; de là le système sidéral, société rudimentaire qui préfigure la société humaine. Ce qui était d'abord simple mécanisme, en se compliquant, devient chimie, puis organisme. La plante est un individu incomplet et encore divisible : chaque végétal est une nation, chaque arbre une forêt. L'animal a une individualité plus réelle. Pour nourrir sa vie propre, il s'assimile d'autres individus : l'égoïsme est la loi de la vie organique. Cet égoïsme se détruit lui-même par la mort, qui en est comme le châtiment. L'être vivant voudrait toujours vivre, mais l'universelle pensée dont il n'est qu'un moment s'affranchit de lui en le faisant périr: la matière, en effet, est impuissante à réaliser l'absolu dans sa plénitude, et la perpétuelle démonstration de cette impuissance, c'est la mort.

III. — LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

Par l'évolution graduelle de la vie inorganisée, puis de la vie organisée, l'homme naît. Avec lui commence réellement, selon Hegel, la philosophie de l'esprit, c'est-à-dire la conscience progressive que la raison acquiert de son essence absolue.

L'individu humain vit d'abord à l'état de nature, comme s'il était seul, comme s'il était tout, comme s'il était la liberté absolue, et cependant, l'homme ne fait réellement que participer à cette liberté, il n'a qu'une liberté relative. Aussi, ayant bientôt reconnu que la volonté ou la raison existent également chez ses semblables; il voit dans la liberté d'autrui la limite de la sienne propre. L'humanité seule a une liberté illimitée, l'individu humain ne peut avoir qu'une liberté limitée.

Ici se montre le vrai sens que Hegel donne au terme de liberté : au lieu d'être un pouvoir personnel, ce n'est à ses yeux que la force impersonnelle qui entraîne tout et devient tout. Aussi la philosophie de Hegel, qui offrait une grande part de vérité dans l'ordre logique et physique, où la liberté morale ne peut apparaître encore clairement, va mêler de plus en plus l'erreur à la vérité dans les applications à la politique et à l'histoire : son fatalisme exclusif va se dévoiler de plus en plus, en absorbant l'individu dans l'État, l'État faible dans l'État fort, et tous les États eux-mêmes dans le vaste mouvement de l'univers.

L'individu, dit Hegel, ne peut se développer que dans la société civile, dans l'État, et ce qu'on appelle le droit est la liberté de l'État, c'est-à-dire la domination de la puissance commune sur les libertés individuelles. Hegel, abandonnant la tradition de Kant et de Rousseau, revient à la vieille conception qu'on pourrait appeler le panthéisme politique : il appelle l'État « la substance de l'individu. » L'individu, selon lui, n'est absolument sacré que pour un autre individu ; il ne l'est plus pour l'État, dont il est en définitive l'instrument, soit qu'il observe les lois, soit qu'il les viole. La subordination de l'individu à la loi, c'est la légalité ; la révolte de l'individu contre la loi, c'est le délit. La pénalité est une négation opposée à une négation pour la détruire : elle est l'affirmation de la justice comme inviolable. La peine de mort est, dans certains cas, nécessaire à cette affirmation ; Hegel prétend ainsi la justifier par des abstractions métaphysiques.

Même absolutisme de l'État relativement à la famille. Comme l'individu, la famille entière n'est qu'un moyen en vue de l'État. C'est au nom de cette excessive subordination à l'intérêt public que Hegel condamne le divorce : si le mariage, dit-il, était une association libre entre des volontés libres et aimantes, il serait soumis, comme Kant et Fichte l'ont soutenu, à la règle essentielle de toute association, qui est de ne subsister que par la volonté de ceux qui s'associent et de cesser en certains cas avec cette volonté même, afin de ne pas devenir une servitude immorale. Mais, à en croire Hegel le mariage ne serait pas une union de deux personnes se prenant l'une l'autre pour fin : ce serait une union conclue en vue de la société, et comme l'État, selon Hegel, est intéressé à maintenir le lien légal des époux en l'absence du lien moral, il ne doit tolérer le divorce que dans quelques cas rares.

L'omnipotence de l'État et sa personnification dans une entité supérieure aux individus ne pouvait manquer d'aboutir chez Hegel à une politique absolutiste. Le principe de cette politique est que l'État a une mission propre, une idée à réaliser, distincte des idées qui peuvent agir chez les individus. La politique libérale de Kant et de Fichte avait représenté l'État comme une association d'individus, ayant pour fin d'assurer le libre développement de ces individus eux-mêmes ; Hegel, au contraire, place la fin de l'État dans une idée supérieure dont il est le représentant armé, et à laquelle il doit sacrifier les intérêts privés ou les droits privés. Hegel ne voit pas que le meilleur moyen d'assurer le

triomphe des « idées supérieures », c'est de commencer par respecter les droits et la liberté des individus, afin de laisser aux individus mêmes le soin de faire triompher les doctrines les plus vraies et les plus justes. Se défiant de la liberté, Hegel a recours au despotisme. L'État se personnifie dans un homme, qui est le monarque, dépositaire de sa puissance et de l'idée qu'i l doit réaliser. Le chef de l'État, c'est l'État fait homme, et Louis XIV avait raison en ce sens de dire : *L'État, c'est moi.* Le monarque, représentant de l'idée, a le droit avec la force. Telle est cette mythologie politique sur laquelle Hegel fonde la prétendue supériorité de la monarchie.

Ce n'est pas tout. Après avoir absorbé les droits de l'individu et de la famille, l'État se trouve absorbé à son tour dans les États supérieurs, dans les nationalités supérieures, dans les races supérieures. De là, d'après Hegel, le droit de conquête et la perpétuité de la guerre : la nation victorieuse est toujours meilleure que la nation vaincue et sa force même est la preuve de son droit : car ce qui est réel est rationnel. L'histoire est donc le jugement de Dieu et l'éternel *Dies iræ* (1).

Toutefois, cette apothéose du succès et de la force, où se révèle le fatalisme historique de Hegel, n'exprime encore qu'un moment de l'universelle évolution. En vertu même de la nécessité qui régit l'histoire, au-dessus des individus et des États s'élève enfin l'humanité, dont le génie propre se développe par le moyen de l'art, de la religion et de la science.

Ici, la philosophie de Hegel, oubliant ses aberrations politiques, va pénétrer profondément dans les manifestations de la vie vraiment humaine et spirituelle.

La théorie de l'art, chez Hegel, est un remarquable développement des principes déjà posés par Kant et par Schelling.

L'art, dit Hegel, est l'esprit pénétrant la matière et la transformant à son image. Mais la matière en laquelle s'incarne l'idée est plus ou moins docile ou rebelle : de là les différentes sortes d'art. L'architecture n'est encore qu'un art symbolique, où la forme rappelle l'idée plutôt qu'elle ne l'exprime ; l'idée y paraît élevée au-dessus de son symbole « comme les cieux au-dessus de la terre. » L'architecture produit le sentiment de l'immobile infini. Dans la statuaire, la forme et l'idée se pénètrent : ce

1. Voir notre étude sur *le Droit, la force et le génie d'après la philosophie allemande*, dans notre *Idée moderne du droit*.

n'est plus seulement, comme dans l'architecture, un symbole indirect et lointain où une foule d'accessoires ne servent point à l'expression de l'idée ; tout, dans la statue, exprime l'idée directement et la rend visible aux yeux.

Toutefois, la statuaire ne reproduit que la forme de la vie : elle ne peut nous faire voir l'âme elle-même telle qu'elle réside dans le regard. La peinture, spiritualisant de plus en plus la matière, dont elle ne conserve que les couleurs, saisit sur le fait et fixe pour toujours un des moments de la vie. Ce n'est, il est vrai, qu'un moment, arrêté au passage et soustrait à la fuite du temps. Aussi la peinture demeure encore un art extérieur et matériel. Architecture, sculpture et peinture, prises ensemble, constituent ce que Hegel nomme l'art *objectif*, c'est-à-dire attaché à l'objet et tourné vers le dehors.

La musique, au contraire, reproduit ce qu'il y a de plus intime à l'âme, au *sujet* : sentiment mobile, la passion aux mille nuances. C'est un art tout *subjectif*, vague et infini comme l'était son contraire, l'architecture, qui nous a paru le plus *objectif* des arts. Ainsi se touchent les extrêmes.

L'opposition des arts matériels et spirituels réclame un art supérieur qui les concilie, un art universel et absolu, où la forme et l'idée, l'objet et le sujet soient inséparables. Cet art qui, résumant tous les autres, construit, sculpte, peint, chante, parle et pense, c'est la poésie.

Dans le développement de la poésie même et de ses genres se retrouve l'évolution à trois degrés qui est, selon Hegel, le rhythme du monde. A l'architecture, à la sculpture et à la peinture, dont l'ensemble forme, comme nous l'avons vu, « l'art objectif, » correspond dans la poésie l'*épopée*, qui aime les constructions colossales, les formes, les couleurs, les peintures, et qui excite ainsi à sa manière le sentiment du merveilleux ou de l'infini. Le genre lyrique, où le poète chante ses sentiments individuels, répond à la musique. Le drame est le genre parfait où s'expriment tout ensemble la nature et l'homme, l'histoire et l'individu, avec leurs péripéties et leurs passions : le drame, dit Hegel, représente l'univers.

Même loi de développement dans les périodes historiques de l'art. L'art oriental et primitif est symbolique : il se plaît dans le colossal, dans l'immense, dans l'infini. L'art grec emprisonne l'idée au sein de la forme : il aime les proportions déterminées et finies : il est humain. L'art chrétien et romantique, enfin, subor-

donne la forme à l'idée, mais non plus à une idée de puissance démesurée et vague, comme l'infini de l'Orient : désormais l'idée morale, ce nouvel infini, domine dans l'art. Mais l'idée morale est toujours supérieure à toutes ses représentations. C'est pourquoi l'art moderne, dans son effort pour exprimer l'inexprimable, finit par se décourager.

A l'art extérieur, dont l'humanité a toujours senti plus ou moins l'insuffisance, s'ajoute l'art intérieur, qui est la religion. Le sentiment esthétique représentait le divin au dehors; le sentiment religieux se représente lui-même le divin au dedans. Du reste, c'est toujours l'imagination et le sentiment qui dominent dans la religion : elle est fille de l'art.

L'art s'efforçait d'unir le naturel et le divin ; la religion, qui procède de l'art comme son inséparable contraire, oppose la nature et Dieu. En effet, dit Hegel, elle se figure Dieu comme un être extérieur à l'univers et à l'humanité, comme un être transcendant : elle revient ainsi au dualisme qui sépare le monde de son principe. C'est là nécessairement, selon Hegel, une dualité provisoire, que la science et la philosophie ramèneront à l'unité. Les religions elles-mêmes tendent à cette unité qu'elles entrevoient. La religion orientale, en effet, anéantit l'homme devant Dieu, le fini devant l'infini : pour le brahmanisme et le bouddhisme, le fini n'est qu'une illusion ; pour le monothéisme mosaïque, l'homme n'est que poussière, fange, argile entre les mains du potier : Jéhovah est tout, seul puissant, seul libre ; de lui vient non-seulement l'exécution extérieure, mais même la volonté intérieure ; c'est lui qui éclaire ou endurcit les cœurs, qui les prédestine au bien ou au mal. Obéissance passive, morne résignation, crainte du Tout-puissant, voilà donc, dit Hegel, le sentiment religieux de l'Orient. Dans la Grèce, au contraire, l'infini est absorbé par le fini, la divinité n'est que l'humanité. L'énigme du Sphinx était celle du polythéisme même, et le mot de l'énigme, c'était l'homme. Pourtant, la religion grecque laisse encore planer au-dessus de ses héros divinisés le spectre du Destin : on dirait une sorte de remords qui poursuit la conscience religieuse des anciens Grecs et lui rappelle l'infini. Enfin, le christianisme est la synthèse de la religion de l'infini et de la religion du fini, le fruit de l'union qui eut lieu entre le génie oriental et le génie de la Grèce : le christianisme, en effet, n'adore-t-il pas un être qui est à la fois Dieu et homme,

infini et fini? Voilà le dogme suprême et la plus haute expression du sentiment religieux. Hegel l'interprète d'ailleurs à sa manière, comme expression de l'identité entre Dieu et le monde.

Toutefois la religion et le dogme, dit Hegel, n'étant que des symboles dus à l'imagination, ne peuvent donner à l'esprit sa satisfaction suprême. L'esprit, en son essence, est libre, et « l'histoire entière n'est que la série des manifestations par « lesquelles il acquiert la conscience de sa liberté. » La religion, qui impose ses dogmes par une autorité externe, et qui représente Dieu comme étant lui-même une autorité extérieure à la conscience humaine, ne saurait nous donner la pleine conscience de notre liberté. « L'esprit ne peut se soumettre qu'à ce qui est esprit » ; car alors, se soumettant à lui-même, il se reconnaît libre.

Mais où donc l'esprit sera-t-il ainsi en face de l'esprit, seul devant soi, conscient de soi, en possession de soi? — Dans la suprême science, répond Hegel, dans celle qui peut se définir la conscience de l'esprit, dans la Philosophie. Là, plus rien d'extérieur à la pensée : c'est la pensée même qui, rentrée en soi, se reconnaît comme l'essence des choses. Sans doute il est difficile pour le philosophe d'arriver à cette « conscience de l'absolu »; aussi l'histoire de la philosophie elle-même, dans le rhythme de ses diverses périodes, est allée de l'infini au fini, du fini à l'infini, se contredisant sans cesse et résolvant sans cesse ses contradictions en des systèmes supérieurs. L'histoire de la philosophie résume ainsi l'histoire de la pensée, par conséquent l'histoire du monde, par conséquent encore l'histoire du divin. Le but auquel la métaphysique tend et le plus haut point qu'elle puisse atteindre, c'est la conscience de l'absolu ; or, la doctrine de Hegel a pour objet cette conscience même, car elle reconnaît que l'absolu est immanent à la conscience, qu'il est la conscience en dehors de laquelle rien n'est et en laquelle tout existe : la philosophie hégélienne est donc, au dire de Hegel, la philosophie absolue, qui, dépassant toutes les autres philosophies, toutes les religions, tous les arts, nous livre enfin le mot de l'univers.

Malgré cette confiance de Hegel en sa doctrine, les philosophes de l'Allemagne ne tardèrent pas à se demander si c'était là réellement le dernier terme de la philosophie. Schelling, sortant de son silence et de son repos, s'éleva contre cette doctrine tout

intellectualiste; perfectionnant son propre système, il essaya de montrer sous l'intelligence la volonté, seule absolue, et au delà de cette liberté tout intellectuelle que Hegel admettait, une liberté plus profonde, dont la nécessité n'est pas le développement, mais plutôt la chute suivie de retour. Schopenhauer, de son côté, élève la vivante volonté au-dessus de cette logique hégélienne, qui n'est pour lui qu'une série d'abstractions; il croit voir dans Hegel, non le vrai disciple de Kant, de Fichte, de Schelling, mais un infidèle, qui a supprimé la partie supérieure des systèmes de ses maîtres, le domaine de la vraie *liberté* et de la volonté.

En outre, les adversaires de Hegel lui reprochèrent d'avoir méconnu le caractère original de la sensation et la nécessité de l'expérience pour la science. Hegel, en effet, ne voit que la raison et prétend construire *à priori* la nature : mais à vrai dire il ne construit qu'une science idéale, qui a besoin tantôt d'être confirmée empiriquement par la connaissance positive de la nature et de ce qui est, tantôt d'être acceptée et justifiée par la morale, science de ce qui devrait être. Hegel absorbe et le physique et le moral dans le logique. Il veut l'unité. — et en cela il a raison, — mais est-ce dans l'intellectuel pur que se trouve l'unité vraie? Est-ce dans cette série de nécessités, dans ce rhythme monotone du devenir, dans cette vicissitude de moments relatifs, que se trouve le véritable absolu? Hegel prétend identifier le réel avec le rationnel et croit avoir tout justifié quand il a cru tout expliquer; mais cet optimisme universel, ce fatalisme historique, cette apothéose du succès et de la victoire ne peuvent nous apparaître comme la fidèle expression de l'absolu et du divin. Si la raison nous explique ce qui peut être, l'expérience seule nous montre ce qui est, et la volonté seule commande ce qui doit être. Dès lors, comme Fichte l'avait dit avec profondeur, n'est-ce point dans ce qui doit être, et non dans ce qui est, qu'il faut chercher le véritable absolu?

IV. — L'ÉCOLE HÉGÉLIENNE.

L'école de Hegel s'est divisée d'abord en un parti conservateur, « la droite hégélienne », et en un parti avancé, « la gauche hégélienne. » La droite n'a pas tardé à disparaître. Quant à la gauche, elle a eu pour principal représentant le docteur Strauss, qui, dans sa *Vie de Jésus,* après une critique des textes où se déploie toute l'érudition allemande, soutient que la vie du Christ est « un

mythe (1), » et qu'il faut substituer dans le christianisme la notion hégélienne d'un Christ idéal, l'humanité divinisée, à la notion traditionnelle du Christ historique. « Dieu », dit-il dans sa *Théologie dogmatique*, « n'est pas une personne à côté et au-« dessus d'autres personnes ; mais il est l'éternel mouvement de « l'universel se faisant sujet lui-même... Au lieu de personnifier « l'absolu, il faut apprendre à le concevoir comme se person-« nifiant à l'infini (1). »

L'extrême gauche hégélienne va plus loin que Strauss. Feuerbach cherche à prouver, dans son « Essence du christianisme », qu'il y va du salut du monde de renoncer non-seulement au christianisme, mais à toute religion admettant un Dieu supérieur à la conscience humaine. Il ne faut pas dire : « Que la volonté de Dieu soit faite », mais « Que la volonté de l'homme soit faite »; car c'est la vraie volonté de l'homme, en son essence, qui révèle la loi même et le but de l'univers. Toute religion, dit Feuerbach, est une illusion par laquelle l'homme attribue ses propres perfections à un être qu'il croit distinct de sa conscience. Dieu n'est que l'homme idéalisé, l'homme tel qu'il doit être, tel qu'un jour il sera. — Bruno Bauer, soumettant de nouveau à la critique et à l'exégèse les textes sacrés, conclut que la théologie, après avoir été un progrès, est devenue une entrave pour l'esprit humain, et qu'elle doit faire place à l'*anthropologie*, au au culte de l'humanité. — Enfin Max Stirner rejette même le culte de l'humanité considérée comme une sorte de Grand-Être à la façon d'Auguste Comte ; l'humanité, dit-il, n'a d'existence et de valeur que dans les individus qui la composent ; le vrai culte est donc le culte de l'individu, le culte du moi, qui sera complet lorsque toutes les entités scolastiques de l'Humanité, de la Nationalité, de l'État, de l'Autorité, de la Loi, auront fait place à la réalité unique : le moi.

1. « Par un mythe, Strauss entend la forme symbolique que revêt une « idée dominante... Strauss a cherché à établir d'abord que la vie de « Jésus-Christ, telle qu'elle est rapportée par les évangiles, dans sa plus « grande partie du moins, n'a rien d'historique, que c'est un poème « religieux ; en second lieu, que ce poème n'est pas un ouvrage entrepris « à dessein par un seul ou par plusieurs, mais le produit spontané et « involontaire de toute la communauté chrétienne des premiers temps, « une tradition chrétienne ; enfin que cette tradition poétique, quant à « l'essentiel, a été déterminée, non par des réminiscences historiques, ni « par la seule imagination, mais par l'idéal que, selon la croyance tradi-« tionnelle, on s'était faite du Christ. » (Willm, *Histoire de la philosophie allemande*, tome III, p. 623.)

1. *Glaubenslehre*, II, 524.

Le matérialisme, sortant de l'idéalisme hégélien, substitue le nom de la *matière* à celui de l'*idée*, par lequel Hegel désignait l'être préexistant à l'intelligence. Selon Moleschott, auteur de la *Circulation de la vie*, selon L. Büchner, auteur de *Force et matière*, selon Ch. Vogt, auteur des *Scènes de la vie morale* et des *Lettres physiologiques*, l'absolu ne peut être connu, par la raison qu'il n'y a rien d'absolu. La matière et le mouvement, sans commencement et sans fin, avec leurs propriétés nécessaires, sont la seule réalité. Le théisme est ennemi de la science, et le panthéisme n'est qu'un théisme honteux ou un athéisme déguisé. Le mot de « transcendant » doit être banni du langage philosophique ; la métaphysique même doit s'absorber dans la physique. Quant à la liberté morale, toute cette école en rejette l'idée et la morale elle-même s'y perd dans la physique.

Ces négations et ces affirmations extrêmes excitèrent en Allemagne une nouvelle forme de métaphysique, non plus fondée sur des spéculations *à priori* ou des idées transcendantes, mais sur une interprétation de l'expérience et de l'univers. Est-il impossible de construire une métaphysique expérimentale enfermée dans les limites du monde, qui soit supérieure tout ensemble à l'idéalisme abstrait de Hegel et au matérialisme exclusif de ses derniers disciples ? — Telle est la question que se proposèrent Schopenhauer et son école, et qu'ils s'efforcèrent de résoudre par un système nouveau de l'univers.

V. — SCHOPENHAUER.

Schopenhauer s'avoue disciple de Kant, dont Hegel, dit-il, s'est écarté. Il admet d'abord les deux thèses fondamentales de Kant : 1° nécessité de soumettre à la critique l'entendement humain pour en déterminer les limites ; 2° nécessité de ne point dépasser l'expérience et de renoncer à la connaissance de tout ce qui est « transcendant », comme Dieu. Mais Schopenhauer diffère de Kant en ce qu'il admet que, même dans ce domaine de la pure expérience, une science métaphysique est possible, à la condition d'embrasser et de systématiser l'expérience tout entière. Cette métaphysique, dit-il, sera par nature complétement libre de toute théologie ou théodicée, également indifférente au théisme et à

1. 1788-1860. Fils d'un banquier de Dantzig et de Jeanne Schopenhauer, écrivain connu en Allemagne. Principal ouvrage : *Le monde considéré comme volonté et représentation* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*,) 2° édition, 1854.

l'athéisme : « elle doit rester une *cosmologie* et ne jamais devenir une *théologie*. »

« Elle doit se limiter à ce monde, exprimer complétement ce qu'il est dans son fond le plus intime ; c'est là tout ce qu'elle peut dire loyalement. Voilà pourquoi ma doctrine, quand elle a atteint son point culminant, prend un caractère négatif et finit par une négation... La véritable philosophie est celle qui nous apprend à connaître l'essence du monde et nous élève ainsi au-dessus des phénomènes: elle ne se demande ni *d'où* vient le monde, ni *où* il va, ni *pourquoi* il est, mais simplement *ce qu'il est* (1). » « Toutes les autres questions sont transcendantes, c'est-à-dire que les formes et les fonctions de l'intelligence ne peuvent servir à les résoudre : l'intelligence est aussi impuissante à leur égard que la sensibilité vis-à-vis des qualités des corps dont le sens nous fait défaut. Fatalement liée à la loi de causalité ou du déterminisme, l'intelligence ne comprend que ce qui est soumis à cette loi. Les métaphysiciens dogmatistes et transcendantalistes, en accumulant les « pourquoi? » les « d'où vient? » oublient que *pourquoi* signifie *par quelle cause*, qu'il n'y a des causes et des effets que dans la succession des moments du temps [théorie kantienne], que, par conséquent, dans le domaine de ce qui échappe à la forme du temps comme de l'espace, dans le domaine du transcendant, le *pourquoi* n'a plus de sens, parce qu'il n'y a plus ni avant ni après. De tous côtés, la pensée se heurte à des problèmes insolubles comme aux murs d'une prison... L'essence des choses est inaccessible à l'intelligence, et non-seulement à la nôtre, mais très-probablement à l'intelligence en général ; elle est à la fois inintelligible et inintelligente, et l'intelligence n'en est qu'une forme, un appendice, un accident... Le ἓν καὶ πᾶν, la doctrine de l'unité d'essence de tous les êtres, je la partage avec les Éléates, Scot Érigène, Bruno, Spinoza et Schelling; seulement je me garde d'ajouter : τὸ πᾶν θεός ; en quoi je me distingue essentiellement des panthéistes. Le θεός des panthéistes est une inconnue x par laquelle ils prétendent expliquer le connu. Ma « Volonté », au contraire, est une donnée de l'expérience. Je procède, comme toute vraie science doit procéder, du connu à l'inconnu. La source de toute connaissance pour la métaphysique, c'est l'expérience seule, mais l'expérience interne aussi bien que l'expérience externe. La philosophie ne peut pas se construire avec de pures idées ; essence, substance, être, perfection, nécessité, infini, absolu, sont des mots qui semblent tomber du ciel, mais qui, comme toutes les idées, doivent dériver d'intuitions primitives de la conscience... Ma méthode est donc expérimentale, analytique, inductive ; celle des métaphysiciens panthéistes est synthétique et déductive... Enfin, le panthéisme est synonyme d'optimisme ; dans mon système, au contraire, le mal qui est dans le monde est franchement avoué et reconnu en toute sa réalité : mon système se distingue sous ce rapport de la plu-

1. *Die Welt als Will*, I, § 53. II, 760.

part des philosophies anciennes et modernes, notamment de Spinoza, de Leibniz, de Hegel... Il est à Spinoza ce que le Nouveau Testament est à l'Ancien. »

Schopenhauer prend donc une place intermédiaire entre son maître Kant et son ennemi Hegel. Kant dit : la métaphysique ne peut rien savoir ; Hegel dit : elle peut tout savoir ; Schopenhauer dit : elle peut savoir quelque chose. — Quoi ? — Ce qui est contenu dans l'expérience tout entière. C'est « un dogmatisme immanent. »

Mais, dira-t-on, s'il est vrai que la métaphysique est expérimentale dans ses fondements, ne pourrait-on la remplacer entièrement par la physique ? — Non, répond avec raison Schopenhauer ; la physique elle-même a besoin d'une métaphysique qui la soutienne, car elle explique les phénomènes par une chose encore plus inconnue qu'eux, par des lois naturelles et des forces naturelles. Quand même vous auriez trouvé l'explication physique et mécanique du choc d'une bille ou du fait de la pensée, n'arriveriez-vous pas toujours en présence d'un mystère : la pesanteur, le mouvement, l'impénétrabilité, la pensée même ? Les matérialistes exclusifs, comme Démocrite et Épicure, d'Holbach et Cabanis, veulent constituer une physique sans métaphysique : mais cela revient à dire que le phénomène » est la réalité même, que ce qui paraît est identique à ce qui est ; Kant n'a-t-il pas démontré l'absurdité de cette équation ?

De plus, confondre la métaphysique et la physique, c'est détruire toute morale. On soutient à tort, dit Schopenhauer, que la moralité est inséparable de la doctrine théiste ou de la croyance à un Dieu parfait et distinct de l'univers ; mais ce qui est vrai, c'est que la morale est inséparable de la métaphysique en général, c'est-à-dire de cette doctrine que l'ordre des phénomènes n'est pas l'ordre unique et absolu des réalités. « C'est pourquoi « on peut dire que le *Credo* nécessaire de tous les justes et des « bons est celui-ci : Je crois en une métaphysique. » En d'autres termes : Je crois que le monde où je me meus est un monde d'apparences, et que la moralité est la négation pratique de l'absolue réalité d'un tel monde.

Après avoir ainsi montré que la métaphysique est possible et nécessaire, Schopenhauer propose et développe son propre système métaphysique.

D'où vient, se demande-t-il d'abord, l'apparence que m'offre le monde ? — De la constitution de mon intelligence, de la manière

dont elle est forcée de se représenter les choses. En tant que phénomène, « le monde est ma représentation. » Supprimez ma représentation, et le monde phénoménal s'écroule pour moi ; supprimez toute représentation dans le monde, et le monde phénoménal tout entier est supprimé. Or la faculté de se représenter les phénomènes et de les relier sous la loi de la causalité ou du déterminisme, c'est l'intelligence. Le monde phénoménal n'existe donc que par l'intelligence et pour l'intelligence. Point d'objet sans sujet, tel est le principe qui convainc d'absurdité tout matérialisme pur : « Des soleils et des planètes sans « un œil qui les voie, sans une intelligence qui les comprenne, « cela peut bien se dire en paroles, mais ces paroles sont pour « la parade, comme serait du fer en bois. » D'autre part, le sujet ne peut exister sans un objet auquel il s'applique, l'intelligence peut s'exercer sans des phénomènes qui lui servent de matière et auxquels elle donne une forme : de là l'absurdité de l'idéalisme abstrait, du pur intellectualisme, qui veut tout réduire aux idées de l'intelligence. Puisque notre conscience a pour forme le temps, notre intelligence est *successive*, premier défaut ; par cela même, elle est *fragmentaire*, second défaut ; réduite à une seule dimension, celle du temps, elle est condamnée à l'*oubli*, et la science d'une chose implique toujours l'oubli au moins momentané des autres, troisième défaut. L'intelligence n'est donc pas vraiment primitive, et elle ne mérite pas plus le rang de premier principe que le monde des apparences matérielles, qui est sa représentation.

Comment passer du physique et du logique, faces inséparables du monde apparent, au métaphysique, essence du monde réel ? — Pour cela, dit Schopenhauer, cherchons ce qui nous est le plus intime à nous-mêmes, ce qui est en nous antérieur même à notre intelligence.

Avant de penser et de raisonner, nous vivons et nous tendons à vivre, nous agissons en vue de la vie ; cette tendance à l'action, ou mieux cette action perpétuelle, nous en avons le perpétuel sentiment. Ici, elle est désir spontané et sans motifs ; là, elle est volonté réfléchie et avec motifs ; mais le désir en son essence, une fois la part de l'intelligence ôtée, c'est-à-dire une fois les motifs disparus, ne diffère point de la volonté. Tendre, ajoute-t-il avec profondeur, c'est agir ; agir, c'est faire ; faire, c'est vouloir. « Ce « n'est que pour la réflexion que faire et vouloir diffèrent ; en « réalité ils ne font qu'un. » La volonté est notre essence.

Maintenant, que sont en elles-mêmes les autres choses ? — L'a-

nalogie nous porte à croire qu'elles sont ce que nous sommes. La nature n'existant pour nous qu'en tant qu'elle est pensée par nous, « nous devons chercher à comprendre la nature par nous-mêmes « et non pas nous-mêmes par la nature. » Le fond de toute action, hors de nous comme en nous, c'est donc la volonté.

« J'ai choisi », dit Schopenhauer, « ce mot volonté faute de « mieux, comme *denominatio a potiori*, en donnant à la con- « ception ordinaire de volonté une extension plus grande... J'ai « dénommé le genre d'après l'espèce la plus élevée, d'après celle « dont nous avons la connaissance immédiate en nous, laquelle « nous conduit à la connaissance médiate des autres. »

Prétend-on que la volonté, ainsi entendue, est simplement ce que les physiciens appellent la force ? — Nullement, répond Schopenhauer, et il marque en ces termes la différence des deux notions :

« Jusqu'ici, on a ramené le concept de *volonté* au concept de *force*; je fais le contraire, et je considère toute force naturelle comme une volonté. Qu'on ne croie pas que c'est là une vaine dispute de mots : c'est un point, au contraire, de la plus haute importance. Car le concept de force a pour base, comme tous les autres, la connaissance du monde objectif, c'est-à-dire le phénomène, la représentation, et c'est de là qu'il vient; il est abstrait du domaine où règne le déterminisme des effets et de leurs conditions. Il représente le point où l'explication par les conditions s'arrête, ne pouvant plus rien éclairer. Au contraire, le concept de volonté est le seul, entre tous, qui n'a pas sa source dans le pur phénomène ni dans la pure représentation, mais qui vient du dedans, qui sort de la conscience de chacun, dans lequel chacun reconnaît son propre individu, immédiatement, sans forme aucune, même la forme de sujet et d'objet; car là ce qui connaît et ce qui est connu coïncident. Si donc nous ramenons la notion de force à celle de vouloir, nous ramenons l'inconnu à une chose bien plus connue, à la seule chose immédiatement connue; ce qui étend beaucoup notre connaissance. Ramenons-nous au contraire, comme on l'a fait jusqu'ici, le concept de *volonté* à celui de *force*, nous abandonnons l'unique connaissance immédiate que nous ayons du monde; nous la laissons se perdre dans une conception abstraite, tirée des phénomènes, et avec laquelle nous ne pourrons jamais dépasser les phénomènes. » (*Die Welt*, II, ch. 9.)

Le premier caractère de la volonté, ajoute Schopenhauer, c'est l'universalité. Tout *veut* dans la nature, car tout fait effort, tout désire vivre, tout agit et vit. Le corps lui-même n'est que la volonté devenue visible, la volonté devenue objet, « la volonté objectivée. »

Le second caractère, c'est l'indestructibilité. Les formes disparaissent, le fond reste toujours; et le fond, c'est la volonté de

vivre, qui, cessant de se manifester ici, se manifeste ailleurs. En d'autres termes la volonté personnelle périt, la volonté universelle est impérissable.

Cette volonté qui agit en nous, Schopenhauer lui attribue un troisième caractère : la liberté absolue; mais ici il va se perdre de nouveau dans les conceptions transcendantes de Kant.

« Ce monde avec tous ses phénomènes est l'objectivation de la volonté; la volonté, elle, n'est pas un phénomène, ni une idée, ni un objet, mais une chose en soi, non soumise au principe de raison suffisante qui est la loi de tout objet, non soumise au rapport de conséquence à principe qui est la loi de toute idée; avant elle, la volonté ne connaît aucune nécessité, c'est-à-dire qu'elle est libre. Le concept de la liberté est ainsi, à proprement parler, purement négatif, puisqu'il ne contient que la négation de la nécessité, c'est-à-dire d'un rapport de principe à conséquence suivant l'axiome de raison suffisante. . Ainsi la liberté morale ne doit pas être cherchée dans la nature, mais hors de la nature. Elle est métaphysique, et impossible dans le monde physique. Par suite, nos « *actions* ne sont pas libres », tandis qu'il faut regarder le « *caractère* » de chacun comme son acte libre. Chacun est tel parce que, une fois pour toutes, il veut être tel. Car la volonté en elle-même, et en tant que se manifestant dans un individu et constituant son vouloir fondamental ou primitif, est indépendante de toute connaissance, puisqu'elle lui est antérieure. Elle ne tient de la connaissance que les motifs suivant lesquels elle se développe et se rend sensible; en elle-même, comme située en dehors du temps, elle est immuable... C'est donc dans l'*être*, et non dans l'*action* qu'est la liberté (1). »

On reconnaît la théorie de Kant; seulement Kant admettait pour la volonté la faculté de se modifier par l'éducation et les préceptes : Schopenhauer rejette cette faculté de modification, incompatible avec une libérté absolue qui, une fois pour toutes, s'est faite ce qu'elle est. Chacun, selon lui, demeure attaché à son caractère propre sans y pouvoir rien changer d'essentiel.

Dans le vouloir fondamental et primitif de chaque homme réside, selon Schopenhauer, le principe de son individualité.

L'individualité, ajoute Schopenhauer, est supérieure aux phénomènes, elle n'en est point modifiée, elle peut même subsister sans eux. « L'individualité ne repose pas seulement sur le prin-« cipe d'individuation (ou d'objectivation dans les phénomènes), « et par suite elle n'est pas entièrement un pur phénomène; mais « elle a sa racine dans la chose en soi, dans la volonté de l'indi-« vidu, car son caractère même est individuel. Jusqu'à quelle

1. Voir le *Traité du libre arbitre* de Schopenhauer, traduction française, 1 vol. in-18 (G. Baillière).

« profondeur va cette racine ? — Cela appartient à un ordre de « questions auxquelles je n'entreprends pas de répondre. »

La morale de Schopenhauer, rejetant la liberté proprement dite et jusqu'à la faculté de modifier son caractère, n'est qu'une théorie des mœurs, non une science pratique qui se flatterait de changer les mœurs. Schopenhauer repousse l'idée de devoir ou d'impératif catégorique, et se borne, pour apprécier la valeur des êtres, à juger le degré qu'ils occupent dans la hiérarchie universelle. Chacun est plus ou moins haut, plus ou moins bas, et il existe un état suprême de la volonté qui constitue sa plus grande perfection. C'est cet état dont il nous reste à déterminer la nature.

La volonté, dit Schopenhauer, acquiert en se développant la connaissance du monde ; or, de deux choses l'une : ou cette connaissance lui révélera le monde comme bon, et alors elle continuera d'y vouloir vivre : ou la connaissance lui révélera le monde comme mauvais, et alors elle ne voudra plus vivre. C'est le problème qui avait été déjà posé en Orient par une philosophie analogue en ses principes à celle de Schopenhauer : Bouddha avait résolu la question par sa doctrine de l'anéantissement ou du « nirvâna ». Le monde, tel que nous le connaissons, est-il vraiment bon, comme le répètent « l'optimisme béat de Leibniz et l'optimisme monstrueux « de Spinoza » ? Voici la réponse de Schopenhauer :

« Cet effort qui est le cœur et l'essence même de chaque chose est, nous « l'avons vu, identique à ce qui, manifesté en nous à la pure lumière de « la conscience, se nomme la volonté. Or, tout ce qui l'entrave, nous « l'appelons douleur, tout ce qui lui permet d'atteindre son but, nous « l'appelons plaisir. Ces phénomènes de plaisir et de douleur étant dé- « pendants de la volonté, sont d'autant plus complets que la volonté l'est « elle-même. Et comme tout effort naît d'un besoin, tant qu'il n'est pas « satisfait il en ressent de la douleur ; mais, quand il est satisfait, cette « satisfaction ne pouvant durer, il en résulte un nouveau besoin et une « nouvelle douleur. Vouloir, c'est donc essentiellement souffrir, et comme « vivre c'est vouloir, toute vie est par essence douleur. Plus l'être est « élevé, plus il souffre... La vie de l'homme n'est qu'une lutte pour « l'existence avec la certitude d'être vaincu... La vie est une chasse « incessante où, tantôt chasseurs, tantôt chassés, les êtres se disputent les « lambeaux d'une horrible curée ; une sorte d'histoire naturelle de la « douleur qui se résume ainsi : vouloir sans motif, toujours souffrir, tou- « jours lutter, puis mourir, et ainsi de suite dans les siècles des siècles, « jusqu'à ce que notre planète s'écaille en petits morceaux. »

Rien de plus contestable que cette identité établie par Schopenhauer entre vouloir et souffrir ; c'est confondre l'essence de la

volonté, qui est la jouissance de soi, avec sa limite qui est la douleur. De là le pessimisme absolu de Schopenhauer, plus moral peut-être, mais non moins excessif que l'optimisme absolu de Spinoza et de Leibniz.

Si ce monde est mauvais, ajoute Schopenhauer, c'est qu'il est l'affirmation du désir de vivre, du « vouloir-vivre ». Au plus bas degré du développement moral est l'égoïsme, qui est l'affirmation ardente de ce vouloir : l'égoïste rapporte tout à son moi. Pour entrer dans le domaine de la moralité, il faut reconnaître que le moi n'est rien et que la diversité des êtres a sa racine dans un même être, la Volonté universelle. Le sentiment qui se manifeste alors et qui est, selon Schopenhauer, l'essence même du sentiment moral, c'est la pitié.

« Celui qui a reconnu cette identité de tous les êtres ne distingue plus entre lui-même et les autres ; il jouit de leurs joies comme de ses joies, il souffre de leurs douleurs comme de ses douleurs, tout au contraire de l'égoïste, qui, faisant entre lui-même et les autres la plus grande différence et tenant son individu pour seul réel, nie pratiquement la réalité des autres... La pitié est ce fait étonnant, mystérieux, par lequel nous voyons la ligne de démarcation qui, aux yeux de la raison, sépare totalement un être d'un autre, s'effacer, et le non-moi devenir en quelque sorte le moi. La pitié seule est la base réelle de toute libre justice et de toute vraie charité (1). »

A l'égard du corps, la moralité consiste à le nier, non par le suicide, mais par l'ascétisme et la chasteté. Le suicide nie seulement la vie et non la volonté de la vie : l'homme qui se tue, en effet, veut en réalité la vie et l'accepterait volontiers ; la seule chose qu'il ne veuille pas, c'est la douleur. En outre, le suicide ne met fin qu'à la vie individuelle, tandis qu'il faudrait anéantir la vie même de l'espèce, la vie humaine en général ; ce qui ne pourrait avoir lieu que par l'absolue chasteté. Enfin, le suicide ne remédie à rien, car il n'empêche pas la *palingénésie*, par laquelle reviendra à la vie, sous une nouvelle forme, cette volonté individuelle qui ne s'est pas encore absolument détachée de la vie même. Celui qui n'a pas encore complétement éteint en soi tout désir intime de la vie aura beau se donner physiquement la mort, ce désir à lui seul suffira, comme le croyaient les Indiens, pour le faire renaître.

Le vrai moyen d'arriver à l'anéantissement du désir de vivre, c'est la pleine conscience et de soi et du monde. Alors, en effet,

1. *Die beiden Grundprobleme den Ethik*, S. 212.

on reconnaît que le monde est absolument mauvais, et que le mal est l'essence de la vie même. L'âme parvenue à ce degré peut donc choisir entre la volonté de vivre ou celle de ne plus vivre. Ce choix n'a pas lieu en vertu d'un prétendu libre arbitre, mais d'une participation à cette liberté qui fait le fond de la volonté universelle : c'est la libération parfaite, le parfait anéantissement, le nirvâna. Le bouddhisme est, selon Schopenhauer, la plus parfaite des religions et la traduction symbolique de sa propre métaphysique. « Dans l'homme, la volonté atteint la conscience « et par suite le point où elle peut clairement choisir entre l'affir- « mation et la négation : aussi n'est-il pas naturel de supposer « qu'elle aille plus haut. L'homme est le libérateur de tout le « reste de la nature, qui attend de lui sa rédemption : il est à « la fois le prêtre et la victime. » En effet, que tous les êtres parviennent à la vie humaine, et que tous les hommes cessent de vouloir la vie, la génération, la mort, aussitôt le monde entier, qui n'existe d'après Schopenhauer que par les consciences où il se représente, sera lui-même anéanti.

Est-ce à dire que l'anéantissement du « vouloir-vivre » soit un néant absolu ? — Schopenhauer ne le prétend pas, et, se bornant à faire la métaphysique du monde, il laisse à l'état de question ouverte tout ce qui dépasse le monde même : « Voilà pourquoi, « dit-il, ma philosophie se termine sur une négation. »

« Les bouddhistes emploient avec beaucoup de raison le terme purement négatif de *nirvâna,* qui est la négation de ce *monde* (sansâra). Si le nirvâna est défini comme néant, cela ne veut rien dire sinon que ce monde-ci ou sansâra ne contient aucun élément propre qui puisse servir à la définition ou à la construction du nirvâna... Lors donc que, par la sympathie universelle, par la charité, l'homme en est venu à comprendre l'identité essentielle de tous les êtres, à supprimer tout principe illusoire d'individuation, à reconnaître soi dans tous les êtres et tout les êtres en soi, lorsqu'il a nié son corps par l'ascétisme et jeté hors de lui tout désir, alors se produit l'*euthanasie* de la volonté (la béatitude dans la mort), cet état de parfaite indifférence où sujet pensant et objet pensé disparaissent, où il n'y a plus ni volonté, ni représentation, ni monde. C'est là ce que les Hindous ont exprimé par des mots vides de sens, comme : résorption en Brahm, nirvâna. Nous reconnaissons volontiers que ce qui reste après l'abolition complète de la volonté n'est absolument rien pour ceux qui sont encore pleins du vouloir vivre. Mais pour ceux chez qui la volonté s'est niée, notre monde réel avec ses soleils et sa voie lactée, qu'est-il ? — Rien. »

C'est par ces lignes que se termine le livre de Schopenhauer,

c'est à cet anéantissement de soi et du monde qu'il convie toutes les consciences dont le monde se compose. Les disciples les plus récents de Schopenhauer, poussant cette doctrine paradoxale à ses dernières conséquences, espèrent qu'en effet le monde finira par s'anéantir lui-même quand il aura acquis la pleine conscience de sa misère, la pleine conscience qu'il est un mal (1).

En attendant l'accomplissement de cet acte d'abnégation mystique, il faut reconnaître que l'esprit allemand, de nos jours, s'accommode assez bien de la vie réelle. Partagé (sauf d'honorables exceptions) entre le mysticisme, dont Schopenhauer est un exemple, et le réalisme historique, qui place avec Hegel le droit dans le succès, il ne semble plus se faire une suffisante notion de ce qui seul donne une valeur à l'existence, l'idéal de la liberté personnelle, fondement de la fraternité sociale. Ce sont ces deux notions, inséparables l'une de l'autre, qui manquent trop aux philosophes purement germaniques, à ceux qui ne se sont pas inspirés de Rousseau et de la philosophie française. Ils ne conçoivent qu'une liberté métaphysique, non morale ou politique, qui se perd dans les nuages de l'inconnu et de l' « inconscient », et qu'ils opposent à l'intelligence, à la conscience, comme à une ennemie. De là résulte d'abord une négation plus ou moins complète de l'individualité. En outre, la vraie universalité n'est guère mieux comprise : au lieu de la chercher dans l'union des volontés, dans la société idéale où chacun aimerait les autres et serait aimé, on en fait je ne sais quelle unité panthéistique et mystique où tout se perd. Schopenhauer a sans doute raison de dire que le monde où nous sommes n'est pas le meilleur des mondes, que nous devons transformer et même anéantir, s'il est possible, l'univers matériel ; mais c'est pour dégager progressivement un monde moral qui existe déjà en germe, et dont la perfection est non l'anéantissement, mais l'achèvement de la vraie personnalité (2).

1. Voir M. de Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*.
2. Sur l'esprit germanique, voir notre *Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*, livre I.

Voir dans nos *Extraits des philosophes*. Fichte, 396. I. Le déterminisme et le mécanisme universel. — Le grain de sable. II. Nous ne percevons directement et immédiatement que ce qui est dans notre conscience. — L'idéalisme, 403. III. La croyance dans la loi morale et dans la liberté. 405. IV. Le progrès moral à venir, 406. — Schelling, 406. I. Périodes de l'histoire du monde. — Destin, Nature, Providence. — Conception du progrès, 407. II. L'histoire, épopée divine, 408. III. Le progrès moral de l'humanité ne peut être pour nous une certitude, mais seulement une croyance, 408, etc.

CHAPITRE ONZIÈME

École anglaise contemporaine.

L'école anglaise contemporaine (Stuart Mill, Darwin et Herbert Spencer) continue la tradition de Hume. Elle aboutit, en psychologie, en cosmologie, en morale, en sociologie, à un nouveau et large naturalisme.

I. — PSYCHOLOGIE ANGLAISE.

Méthode : purement expérimentale. — *Fait primitif*: la sensation. L'idée n'est qu'une sensation continuée et affaiblie, la volition n'est qu'une sensation dominante. — La loi la plus générale qui régit les faits psychologiques est l'association des idées; elle est produite par la ressemblance ou par la contiguïté dans le temps ou dans l'espace. — L'association habituelle de deux idées produit l'attente de la première après la seconde : cette attente est l'induction. L'accord de notre attente avec la réalité vient de ce que l'association de nos idées est produite par l'association même des choses en dehors de nous. — Quand une habitude intellectuelle est très-forte, elle se fixe dans les organes et se transmet par hérédité. C'est l'hérédité qui explique l'innéité de certaines notions. Les idées *a priori* se réduisent à des instincts intellectuels ou habitudes héréditaires. Leur universalité et leur nécessité viennent de ce qu'elles sont imposées à l'individu par l'espèce elle-même. — Les instincts intellectuels ou habitudes héréditaires sont soumis à une loi de progrès et d'évolution, grâce à laquelle s'accroît l'harmonie mutuelle de notre pensée et de la nature. — Part de vérité que contient cette doctrine pour l'explication de la connaissance sensible. Son insuffisance apparaît surtout quand il s'agit d'expliquer l'idée du moi et l'idée de l'absolu. — Efforts de Stuart Mill pour expliquer, par une simple combinaison de sensations, la distinction du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet. L'école anglaise, pour établir cette distinction, se trouve à la fin obligée de la ramener à la distinction de l'actif et du passif, du volontaire et de l'involontaire. Par là elle dépasse ses propres principes. — L'école anglaise s'efforce d'abord de rejeter la notion de l'absolu, et reproduit les thèses de Hamilton; Stuart Mill montre ensuite l'exagération de ses thèses : si nous ne pouvons *connaître* l'absolu et le parfait, nous pouvons cependant le *concevoir*. Bien plus, selon M. Spencer, cette conception de l'absolu se retrouve au fond de toutes les autres; elle est la condition de la pensée et l'élément immuable de la conscience. De là, selon M. Spencer, la perpétuité de la spéculation métaphysique et du sentiment religieux.

II. — COSMOLOGIE ANGLAISE.

L'école anglaise propose un système du monde grandiose qui n'est pas sans analogie avec les systèmes allemands, et dont le fond est l'idée de l'universelle évolution. Principe fondamental de la cosmologie : permanence de la force. Corollaire : transformation et équivalence des forces. Perpétuité du mouvement. Sa direction selon la ligne de la plus grande force et de la plus faible résistance. Sa loi de rhythme. Conséquences dernières :

l'évolution et la dissolution. L'évolution par laquelle les choses prennent une forme de variété et d'unité croissantes explique la formation du monde, le développement de la vie, puis de la société humaine, du gouvernement, de l'industrie, du commerce, de la science et de l'art. Rien n'est fixe; aucun équilibre n'est stable. Les individus et les espèces sont également soumis à des métamorphoses. Pour les espèces mêmes, il n'y a point de type immuable. Elles sont produites, selon M. Darwin, par la sélection naturelle qui résulte de la lutte pour la vie. Les êtres animés sont en concurrence perpétuelle. Les plus forts et les plus intelligents l'emportent, transmettent leur supériorité à leurs descendants et produisent, peu à peu, des variétés et des espèces. — Destinée du monde. Après des milliers de siècles, l'équilibre se produira parmi les forces dont se compose notre système solaire, puis la dissolution détruira de nouveau cet équilibre, et ainsi de suite à l'infini.

III. — MORALE ET SOCIOLOGIE ANGLAISE.

1° Négation de la liberté morale, 2° réduction du bien à l'utile. Stuart Mill essaye de perfectionner le système de Bentham en introduisant dans l'évaluation des plaisirs, outre la considération de la *quantité*, celle de la *qualité*. — Comment cette considération dépasse la morale utilitaire. — De plus, Stuart Mill substitue à l'intérêt particulier l'intérêt du genre humain. Ne pouvant attribuer à l'intérêt du genre humain un caractère moralement obligatoire, il s'efforce de remplacer l'obligation morale par une contrainte intellectuelle résultant de l'association indissoluble entre l'intérêt de chacun et l'intérêt de tous. — Impossibilité de cette association. Comment la morale anglaise s'absorbe à la fin dans la science sociale ou sociologie. — De même que l'idéal du devoir fait défaut à la morale de l'école anglaise; de même l'idéal du droit fait défaut à sa sociologie. Stuart Mill définit le droit un pouvoir que la société a intérêt de conférer à l'individu. Il ajoute que l'intérêt de la société est de laisser à l'individu la plus grande liberté possible. La liberté développe les facultés de l'individu, favorise l'originalité, suscite le génie, assure le progrès social par le libre jeu des volontés individuelles. — Théorie du droit de propriété. Comment l'école anglaise y mêle, sans les distinguer, les considérations de droit et celles d'intérêt. Stuart Mill perfectionne la théorie de Locke. Il fait reposer le droit de propriété sur le droit de l'homme aux produits de son travail, qui n'existeraient pas sans lui. Application qu'il fait de ce principe à la théorie des monopoles. Caractère mixte et parfois indécis de sa doctrine. Même caractère dans la question du droit à l'assistance. — Application à la société de la loi d'évolution par M. Herbert Spencer. Le développement des sociétés est la résultante de la prédominance des penchants *altruistes* sur les penchants *égoïstes*. Equilibre final entre les intérêts de tous les individus au sein de l'humanité; équilibre final entre l'humanité et la nature. — L'école anglaise, n'ayant point admis, même comme idéal, la liberté morale, ne peut fonder ni véritable devoir ni véritable droit; elle demeure un naturalisme qui aspire en quelque sorte à reproduire et à remplacer la moralité, mais qui demeure toujours au-dessous d'elle.

L'école anglaise contemporaine, qui continue la tradition de Hume, a pour principaux représentants Stuart Mill, Darwin et Herbert Spencer. Elle correspond à une des principales directions qui se partagent aujourd'hui les esprits, la direction expérimentale ; et, par l'usage exclusif qu'elle fait de cette méthode en psy-

chologie, en cosmologie, en morale, en sociologie, elle aboutit à une nouvelle forme du naturalisme plus large, plus complète, et capable de s'élargir encore.

I. — PSYCHOLOGIE ANGLAISE.

La psychologie des Anglais est tout expérimentale : elle prend pour objet les faits de conscience et leurs lois ; ce qu'est l'esprit *en soi*, elle fait profession de l'ignorer, comme elle ignore ce qu'est la matière *en soi*. Du reste, elle ne se borne pas à une description superficielle, comme l'école écossaise ; elle s'efforce de ramener les faits intérieurs à un système et d'en montrer le développement. Son analyse est, pour ainsi dire, une généalogie ou genèse des phénomènes intérieurs.

Le seul fait psychologique qui soit primitif et irréductible, selon l'école anglaise, c'est la *sensation*. L'idée n'est qu'une sensation continuée ou affaiblie ; la volition n'est qu'un mouvement produit par la sensation dominante. La liberté, qui consisterait dans la puissance de se déterminer soi-même, n'est qu'une entité : tout s'enchaîne en nous selon des lois de succession uniformes. La spontanéité et l'activité ne sont qu'apparentes et se ramènent à des sensations qui se suivent ; nous ne saisissons en nous aucune initiative, aucune puissance spontanée, aucune action proprement dite. Quand, par exemple, nous croyons apercevoir en nous une action motrice de nos organes, nous n'apercevons en réalité qu'une sensation de mouvement succédant à un sentiment de désir ; de même, quand nous croyons faire acte de volonté indépendante, nous n'apercevons en nous qu'un désir plus fort ou une idée plus puissante qui est suivie d'exécution. On reconnaît le sensualisme de Hume, que reproduit l'école anglaise contemporaine.

De la sensation sort d'abord l'intelligence. Toute sensation, en effet, est la perception d'une *différence* qui se produit au sein de notre conscience : par exemple, sentir de la douleur, c'est percevoir une certaine différence entre l'état actuel et l'état précédent ; or, la conscience d'une différence est le premier fait intellectuel. Le second fait intellectuel est la perception d'une ressemblance, qui permet de classer les objets selon leurs analogies. Penser n'est autre chose, à l'origine, que sentir des différences et des ressemblances.

Les ressemblances qui existent entre les sensations font que l'une s'associe à l'autre, et la loi la plus générale qui régit les faits psychologiques, c'est cette association. La ressemblance, puis la contiguité dans le temps ou dans l'espace, qui n'est elle-même qu'une forme de ressemblance, sont les causes de l'association entre les idées, ou plus généralement entre les faits intérieurs.

Quand deux sensations, comme celles du feu et de la brûlure, se sont mille fois succédées en nous, nous contractons l'habitude de concevoir la seconde après la première, et cette habitude est une *attente*. L'induction n'est autre chose au fond, selon Stuart Mill comme selon Hume, que cette attente toute machinale.

Lorsque nous avons bien démêlé, au moyen de l'expérimentation, les faits qui sont liés l'un à l'autre par un rapport de succession ou de simultanéité, les événements extérieurs confirment notre induction intérieure : en d'autres termes, la sensation attendue se produit. Pourquoi cette confirmation a-t-elle lieu? — C'est, selon l'école anglaise, que la liaison des faits en dehors de nous est précisément ce qui a produit la liaison des idées en nous ; la seconde n'est que la copie et le prolongement de la première. La nature, par des coups répétés, imprime en nous ce qui est en elle et nous façonne à son image, si bien que les deux mécanismes, celui du cerveau et celui de l'univers, se mettant de plus en plus en harmonie, finissent par marcher d'accord. Cet accord constitue la science. Aux faits extérieurs répondent les représentations intérieures, aux séries de faits les séries de représentations ; plus celles-là se répètent, plus celles-ci, se répétant aussi, deviennent immuables. La plus grande partie de nos idées est ainsi le résultat de perceptions répétées et accumulées à l'infini, « comme se « sont formés, dit M. Spencer, par l'entassement successif de zoo- « nites presque imperceptibles, des îles et des continents entiers. »

Si une habitude intellectuelle est très-forte, elle finit par devenir « organique », c'est-à-dire qu'elle se fixe dans les organes, et y produit un mécanisme approprié qui fonctionne d'une manière automatique. Or, tous les états organiques sont susceptibles d'une transmission héréditaire. L'individu transmet donc à sa postérité les organes de ses habitudes intellectuelles. Aussi renfermons-nous en nous-mêmes, dès notre naissance, les traces de l'expérience des générations : la science du passé est en quelque sorte écrite à l'avance dans notre cerveau. Chaque tête humaine est une espèce d'encyclopédie. C'est ce qui fait la fausseté de la

doctrine des anciens sur la *table rase*, et la vérité des doctrines qui admettent des éléments *à priori* dans la connaissance ; mais les formes ou cadres dont Kant a fait quelque chose de mystérieux sont simplement, selon l'école anglaise, un mécanisme reçu par hérédité des générations antérieures : ce sont des habitudes héréditaires, et conséquemment des instincts intellectuels.

Ces instincts, antérieurs à l'expérience de l'individu, sont postérieurs à l'expérience de l'espèce, et on peut dire que chaque individu porte en lui-même l'espèce entière, sous la forme d'un mécanisme résultant des efforts accumulés de ses prédécesseurs. L'innéité métaphysique se trouve ainsi ramenée en quelque sorte à un fait historique : l'*hérédité*. L'hérédité, voilà le principe des connaissances universelles et nécessaires. Elle explique leur universalité, puisque aucun individu ne peut échapper à l'héritage de son espèce ; elle explique leur nécessité, puisque cet héritage s'impose à l'individu comme une constitution toute faite et une sorte de tempérament intellectuel. Nous ne pouvons pas plus nous défaire de ce que Leibniz appelait les muscles intérieurs de la pensée, que nous ne pouvons nous défaire des muscles extérieurs du corps.

Demande-t-on pourquoi, dans ces principes supérieurs de la pensée, nous ne trouvons pas seulement une universalité ou une nécessité relative à nous et subjective, mais encore une valeur indépendante de nous et objective ? Demande-t-on pourquoi la nature extérieure confirme et vérifie de plus en plus ces principes comme s'ils existaient universellement dans les choses et étaient nécessaires pour les choses mêmes ? — La réponse est simple, dit M. Herbert Spencer. Si les principes de la pensée représentent fidèlement les choses, c'est qu'ils sont l'œuvre des choses elles-mêmes. Il s'est produit sous l'action des objets un ajustement de l'esprit à la nature. De là résulte, dans les instincts intellectuels et humains, cette infaillibilité plus grande encore que dans les instincts sensitifs et animaux.

Toutefois, cet ajustement merveilleux de la pensée aux choses n'a pas été immédiatement atteint : il est le résultat d'une longue suite de progrès ; il est, selon le terme consacré, une évolution. C'est la loi d'hérédité qui fixe les résultats dans l'espèce ; c'est la loi d'évolution qui modifie les espèces mêmes. Grâce à ces deux lois, tout se conserve et tout s'accroît.

Cette évolution s'accomplit, selon M. Spencer, par le procédé

général de la *sélection naturelle*. Parmi les associations d'idées, celles qui sont le plus conformes aux associations mêmes des choses ont des chances de durée que les autres n'ont pas. L'erreur est une Pénélope qui, sans le vouloir, défait sans cesse la toile qu'elle a tissée. La vérité, au contraire, dans la lutte des idées pour la vie, l'emporte tôt ou tard. Mais combien on traverse de vérités provisoires avant d'arriver à la vérité définitive ! Les instincts intellectuels les plus propres à la conservation de chaque espèce, sortes de vérités relatives et provisoires, se sont conservés eux-mêmes et accrus avec l'espèce. Tant qu'il ne s'agit que d'une espèce inférieure, ayant peu de relations avec le monde entier, comme le mollusque ou le ver de terre, l'instinct peut n'avoir qu'une valeur très-restreinte et une infaillibilité en quelque sorte limitée aux besoins de l'espèce même ; mais il existe un genre d'êtres qui a des relations de plus en plus complexes et étendues avec le monde entier, l'espèce humaine. N'entrons-nous pas en relation avec les étoiles par le télescope, et avec l'infiniment petit par le microscope ? De tous les animaux, l'homme n'est-il pas celui qui se confond le plus avec la nature entière ? Il en résulte que les instincts intellectuels de l'homme finissent par exprimer les lois mêmes de la nature. Les démarches du poisson dans l'eau, pourrait-on dire, n'expriment que les lois de l'équilibre et du mouvement dans les liquides ; mais les démarches de la pensée humaine expriment les lois de l'équilibre et du progrès dans cet océan infini des choses qu'on nomme l'univers. En pensant, nous nous sentons soutenus par la nature même, nous nous sentons en harmonie avec le tout, et de là vient notre confiance dans la valeur de nos idées, semblable à la confiance du rameur qui se sent poussé par le vent et porté par les flots.

Si cette vaste doctrine contient une grande part de vérité et aide à comprendre le mécanisme par lequel nous acquérons la connaissance des choses extérieures, elle semble pourtant laisser en dehors d'elle deux idées de la plus haute importance, dont la possession n'a pas été jusqu'ici suffisamment expliquée par une acquisition de ce genre : l'idée du sujet pensant et celle de l'absolu.

D'abord, la connaissance suppose la distinction du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi ; comment expliquer cette distinction ? Quel est le caractère différentiel qui nous fait distinguer en quelque sorte le mien et le tien dans notre com-

merce avec la matière ? Quelle est la marque de fabrique par laquelle nous reconnaissons nos produits au milieu des produits étrangers ? — Ici Stuart Mill trahit son embarras. Selon lui, l'objet et le sujet, la matière et le moi, sont simplement des « possibilités permanentes » ; la possibilité d'être senti, c'est la matière ; la possibilité de sentir, c'est le moi. — Mais cette idée neutre de *possibilité* ne se comprend bien que par l'idée plus vivante de puissance active, qui pourtant a été tout d'abord bannie du système. De plus, même dans cette hypothèse, comment distinguerons-nous les possibilités extérieures et nos propres puissances, le non-moi et le moi ? — La dernière réponse de Stuart Mill est que le corps est une cause *inconnue* de sensations, tandis que l'esprit est un récipient *inconnu* de sensations. Mais, demandera-t-on de nouveau, si les deux termes sont également inconnus, comment pouvons-nous les distinguer l'un de l'autre ?

Un disciple de Stuart Mill, M. Bain, fournit une meilleure réponse en disant que le contraste du sujet et de l'objet vient du contraste entre l'activité et la sensation passive. Stuart Mill se range finalement lui-même à cette opinion : « Ceux qui ont « étudié, » dit-il, « les écrits des psychologues associationnistes, « ont vu avec défaveur que, dans leurs expositions analytiques, « il y avait une absence presque totale d'éléments actifs ou de « spontanéité appartenant à l'esprit lui-même... En France, on a « souvent cité le progrès qui se fit de Condillac à Laromiguière : « le premier faisant d'un phénomène passif, la sensation, la base « de son système ; le second y substituant un élément actif, « l'attention. La théorie de M. Bain est dans le même rapport « avec la théorie de Hartley (1), que celle de Laromiguière avec celle de Condillac (2). » M. Spencer, dans ses *Premiers Principes*, fonde aussi la distinction du moi et du non-moi sur celle du volontaire et de l'involontaire, à laquelle on est toujours obligé de revenir, comme à un élément dernier impliqué dans tous les faits de conscience.

Ainsi, l'école anglaise tend à rétablir elle-même la conscience du moi ou du sujet, comme ne venant pas d'un objet extérieur à la pensée, mais de la pensée même. Maintenant, qu'est-ce en soit que ce sujet ? c'est ce qui reste toujours insondable ; il n'en faut pas moins distinguer l'action de penser de la chose pensée.

1. Un des chefs de l'école anglaise contemporaine, qui a beaucoup insisté sur le mécanisme de la pensée.
2. *Dissertations*, tome III, 195.

Il est une idée qui ne paraît pas moins essentielle à l'homme que l'idée du sujet pensant ou de la conscience : c'est celle de l'absolu. L'école anglaise s'est d'abord efforcée de rejeter cette notion, et elle a reproduit les thèses de Hamilton tendant à prouver que nous n'avons pas même la conception de l'absolu ou de l' « inconditionnel » (1). Stuart Mill, il est vrai, dans sa théorie de l'induction, dit qu'une *succession uniforme* ne suffit pas à fonder le rapport de causalité, qu'il faut encore y introduire l'idée d'un « antécédent inconditionnel », c'est-à-dire d'un antécédent de telle nature que, sans autre condition, il produit immédiatement et certainement son résultat. Tel le soleil produit toujours la lumière, sans autre condition que sa présence ; mais cet inconditionnel n'est toujours, pour lui, qu'un phénomène dominant et entraînant les autres.

Pourtant dans son *Examen de la philosophie de Hamilton*, Stuart Mill fait voir combien ce dernier à exagéré notre impuissance à concevoir l'absolu. Que nous ne puissions *connaître* l'absolu et le parfait, soit ; mais que nous ne puissions même pas nous en faire une conception sans nous contredire, c'est ce qui, selon Stuart Mill, est insoutenable. Hamilton, dit-il, se forge un fantôme d'absolu qui ne serait l'absolu de rien et serait conséquemment impossible à penser; mais quand nous parlons, par exemple, de la science absolue, nous savons fort bien ce que nous voulons désigner par là ; de même quand nous parlons de la puissance absolue, de la bonté absolue. L'idéal de la perfection, dit Stuart Mill, n'est donc pas vide et sans aucune signification pour l'intelligence, comme Hamilton l'avait prétendu.

M. Spencer, à son tour, essaie de rétablir l'idée de l'absolu comme un élément positif et essentiel de la pensée. Il est très-vrai, dit-il, que toute connaissance, toute science proprement dite est relative ; mais 1° pour affirmer avec Hamilton que toute connaissance est relative, il faut déjà se référer à l'absolu ; 2° le relatif lui-même est inconcevable sans sa relation avec l'absolu, qui est son contraire, comme les ténèbres sont inconcevables sans la lumière ; 3° si on n'admet pas l'absolu comme une idée positive, le relatif même devient absolu, et l'argument se contredit ; 4° il est impossible en fait de supprimer, dans la conscience, l'idée d'une réalité sans limites et inconditionnelle ; car cette idée de l'absolu

1. Voir plus haut, p. 349 et 350, les thèses de Hamilton.

est le fond même de notre conscience et de notre pensée, qui dépasse toujours de l'infini les relations particulières que nous pensons actuellement. « Bien qu'on ne puisse *connaître* l'absolu « en aucune façon et à aucun degré, si l'on prend le mot connaître « au sens strict, nous voyons pourtant que l'existence de l'absolu « est une donnée nécessaire de la conscience; que, tant que la « conscience dure, nous ne pouvons un seul instant nous débar« rasser de cette donnée; et qu'alors la *croyance* qui y a son « fondement a une certitude supérieure à toutes les autres (1). »

Notre connaissance scientifique, dit encore le même penseur, est comme une sphère qui, à mesure qu'elle s'agrandit, augmente ses points de contact avec l'inconnu. La science du « connaissable » n'est donc pas tout; la pensée de l' « inconnaissable » subsiste toujours, et c'est cet inconnaissable, éternel mystère, qui fait l'objet des croyances métaphysiques et des mythes religieux. Enfin le positivisme exclusif espère supprimer cette idée au profit de la science expérimentale; mais nous dépasserons toujours, par l'hypothèse et par la croyance, raisonnée ou non raisonnée, les limites de notre science. Il y a deux extrêmes à éviter : d'abord, se persuader qu'on *sait* quelque chose sur l'absolu et vouloir imposer à autrui sa prétendue science; puis se persuader que l'idée d'absolu ne répond à rien de réel parce que nous ne pouvons la faire rentrer dans les formes relatives de notre pensée. La religion de M. Spencer consiste, en quelque sorte, à maintenir toujours élevé dans notre conscience un autel au Dieu inconnu (2).

II. — COSMOLOGIE ANGLAISE.

L'école anglaise, principalement chez MM. Darwin et Spencer, ne se contente pas de la psychologie : elle propose un système du monde grandiose qui n'est pas sans analogie avec les spéculations des écoles allemandes, et dont le fonds est l'idée de l'universelle évolution.

Le principe fondamental de cette cosmologie est la *permanence de la force.* Selon Stuart Mill, ce principe n'était lui-même qu'une

1. *Premiers principes,* p. 164, trad. Cazelles.
2. Voir dans nos *Extraits des philosophes,* les passages de M. Spencer auquel nous faisons ici allusion.

induction empirique analogue aux autres ; selon M. Spencer, il offrirait *à priori* un caractère de nécessité, parce qu'il exprime une nécessité de la conscience même : il est une « vérité donnée dans « notre constitution mentale... La persistance de la conscience « constitue l'expérience immédiate que nous avons de la persis- « tance de la force, et en même temps nous impose la nécessité « où nous sommes de l'affirmer. Le seul principe qui dépasse « l'expérience, parce qu'il lui sert de fondement, c'est la persis- « tance de la force. Et si c'est la base de l'expérience, ce doit être « aussi la base de toute organisation scientifique des expé- « riences (1). »

La persistance de la force entraîne, comme premier corollaire, la persistance des relations entre les forces, c'est-à-dire *l'uniformité* des lois de la nature.

Le second corollaire est la transformation et l'*équivalence* des forces, telle que les physiciens Meyer, Joule, Grove et Helmholtz l'ont démontrée. Si le mouvement se transforme, selon les circonstances, en lumière, en chaleur, en électricité, en magnétisme, c'est que la même force inconnue persiste équivalente sous la diversité de ses manifestations sensibles.

Le mouvement, une fois produit, se continue suivant la ligne de la plus grande force et de la plus faible résistance, comme un fleuve coule là où il y a le plus de pente et le moins d'obstacles. Cette *direction* du mouvement est un troisième corollaire du principe de la permanence des forces.

Le mouvement, s'accomplissant toujours dans un milieu, trouve toujours une résistance ; de là cette loi de va-et-vient qui fait que tout mouvement est rhythmique. Les mouvements de l'univers forment, dit M. Spencer, « un dessin compliqué semblable à la « houle de l'océan, portant à sa surface de grandes lames, « hachées de vagues moyennes, couvertes elles-mêmes de petites « vagues, à leur tour froncées de rides. »

Il existe un rhythme fondamental auquel tous les autres viennent se réduire : c'est celui de l'évolution et de la dissolution. « Toutes les choses grandissent ou dépérissent, accumulent de « la matière ou l'usent. »

L'évolution accomplit son rhythme en toutes choses de la même manière que dans le germe animé. Tout germe, à l'origine, est une substance uniforme ; par des différences successives et

1. *Premiers principes*, p. 204, 205.

presque infinitésimales qui s'y introduisent, se produit peu à peu cette combinaison complexe de tissus et d'organes qui constitue l'être adulte. C'est là l'histoire de tout organisme; c'est aussi, en général, l'histoire de tout progrès. La formation de la terre, le développement de la vie sur sa surface, puis de la société humaine, du gouvernement, de l'industrie, du commerce, du langage, de la littérature, de la science et de l'art, supposent la même évolution du simple au complexe, de la structure « homogène » à la structure « hétérogène ».

La raison en est, selon M. Spencer, que tout ce qui est uniforme et homogène est instable. En effet, chaque cause qui agit sur un objet homogène y produit, dans toutes les directions, des effets que la variété même des directions rend variés, comme une pierre tombant dans l'eau engendre des ondulations diverses. L'état d'homogénéité est en général une condition d'équilibre instable; la diversité dans l'unité est une condition de durée et d'équilibre stable.

Pourtant nul équilibre de forces ne peut durer toujours; les actions extérieures finissent par décomposer les mécanismes ou organismes les plus parfaits : c'est la loi universelle de dissolution.

Évolution et dissolution embrassent le monde et l'entraînent dans un changement perpétuel. Tout a été produit et tout sera détruit par cette incessante métamorphose. Les individus sont des combinaisons passagères; il en est de même des espèces, que la vieille métaphysique et la vieille physique croyaient immuables. Les espèces ne sont pas des créations successives faites par une intervention directe du créateur selon un type fixe, et à jamais enfermées dans ce type comme en un cadre infranchissable. D'après l'école anglaise comme d'après l'école allemande, tout est flexible, tout est changeant; la vie circule à travers les formes qui paraissent immobiles, et, peu à peu brise ces formes. Aussi l'école anglaise a fait la plus large place dans sa cosmologie et étendu à l'explication de toutes choses la grande hypothèse du naturaliste et philosophe anglais, M. Charles Darwin, sur la production des espèces vivantes, hypothèse qui a ouvert une ère nouvelle à la pensée.

Selon M. Darwin, l'évolution des espèces est soumise à deux lois, dont la psychologie même nous a montré déjà des applications : lutte pour la vie et sélection naturelle. Les individus

vivants se multiplient avec une rapidité incroyable, selon une progression géométrique qui, dépassant de beaucoup la proportion des subsistances, amène entre les animaux la concurrence vitale ou lutte pour la vie, *struggle for life.* Dans cette lutte qui l'emportera ? Les plus forts ou les plus intelligents, en un mot, ceux dont le mécanisme physique ou intellectuel est le mieux adapté au milieu. Les vainqueurs transmettront ensuite par l'hérédité leur supériorité organique à leurs descendants, et ainsi l'avenir leur appartient. — Maintenant, comment se produisent et la divergence des espèces et leurs formes de plus en plus dissemblables ? Par un triage naturel, dont les triages artificiels offrent l'image. Nous, par exemple, entre les fleurs de nos jardins, nous choisissons les plus beaux sujets, ceux qui offrent une particularité, une nouveauté, et nous semons leurs graines ; puis, parmi les individus sortis de ces graines, nous choisissons encore ceux qui offrent le mieux les particularités que nous désirions, et nous semons de nouveau leurs graines. Ainsi s'obtiennent des variétés nouvelles, ainsi l'églantine devient la rose. De même pour le perfectionnement des races animales. On choisit pour la reproduction les sujets qui offrent les qualités voulues, et ces qualités vont s'accusant de plus en plus avec les générations. Un triage analogue, mais tout mécanique, a lieu dans la nature, selon M. Darwin : c'est la *sélection naturelle* (1). Un individu se trouve-t-il avoir accidentellement une qualité qui le rend plus capable de l'emporter dans la lutte pour la vie ; il l'emporte en effet et transmet cette qualité à ses descendants, qui fixent de plus en plus dans leurs organes la supériorité reçue de leurs ancêtres. Une variété accidentelle devient de cette manière une variété essentielle, puis une espèce. Ce sont des ramifications qui vont s'écartant de plus en plus et qui finissent par paraître étrangères l'une à l'autre ; allez au fond, et vous trouverez la souche commune. — Telle est la loi de sélection que l'école anglaise étend à l'univers physique, puis au monde humain, aux races, aux sociétés, aux langues, aux mœurs. C'est une concurrence perpétuelle entre les plus forts, entre les plus intelligents, entre les meilleurs, et un perpétuel triage des êtres. Les vainqueurs sont dépassés à leur tour et vaincus : tout marche, tout avance, tout tend à se mettre en équilibre avec le milieu et avec les autres êtres. La fin de ce progrès, ce serait un état de

1. De *seligere*, trier.

choses tel que les êtres se feraient parfaitement équilibre les uns aux autres, se soutiendraient mutuellement, seraient unis par une complète solidarité.

Un jour, après des milliers de siècles, en vertu du mécanisme qui régit le monde, cet équilibre aura lieu; mais sera-t-il durable? — Non, selon M. Spencer; car les forces éternelles agiront encore, et le germe d'une dissolution commençante existera dans l'évolution finale : tout recommencera donc à se mouvoir, dans un autre ordre sans doute, et pour produire de nouvelles formes, de nouvelles espèces, un nouvel univers.

III. — MORALE ET SOCIOLOGIE ANGLAISE (1).

L'école anglaise, qui ne se propose point comme idéal la liberté morale, se demande ce qui peut être bon, ce qui peut être mauvais, et elle répond avec Épicure : — Ce qui est bon, c'est le plaisir ; ce qui est mauvais, c'est la douleur. L'utilité se confond avec la moralité.

Bentham avait fait consister l'utilité et le bonheur dans la *quantité* de plaisir: Stuart Mill, reculant devant les conséquences de cette théorie, prétend introduire dans l'évaluation des plaisirs un élément nouveau, la *qualité*. « Il vaut mieux », dit-il, « être « un Socrate mécontent qu'un pourceau satisfait, » parce que la quantité et la dignité du plaisir chez Socrate sont supérieures. Ainsi s'introduit dans la morale utilitaire, sous une forme déguisée, l'idéal de la moralité vraie, de la dignité des êtres raisonnables. Mais Stuart Mill ne parvient point à justifier, au nom des principes purement utilitaires, l'introduction de cette valeur indépendante du calcul purement mathématique; sa théorie reste donc à moitié chemin, entre la morale exclusivement fondée sur le plaisir et la morale fondée sur l'idéal de la volonté libre et aimante.

En outre, comment Stuart Mill obligera-t-il l'individu à choisir les plaisirs plus dignes, les plaisirs de la sympathie, qui ne se séparent pas eux-mêmes du bonheur des autres? « Faites à « autrui, dit-il, ce que vous voudriez qu'on vous fît ; cette règle « d'or de Jésus de Nazareth est la plus parfaite expression de la

1. Voir sur ce point la *Morale anglaise contemporaine* (*Evolution et Darwinisme*) par M. Guyau, 1 vol in-8° (G. Baillière).

« morale utilitaire. » — N'est-ce pas au contraire la plus parfaite expression de la morale désintéressée? Comment donc, encore une fois, obliger à un tel désintéressement? — Stuart Mill, ne prétendant point fonder une *obligation morale*, y substitue une sorte de contrainte intellectuelle. Pour la produire, il s'adresse à l'association des idées : on associera, dit-il, dans l'esprit des enfants l'utilité particulière et l'utilité générale, et cela, par un lien tellement fort qu'ils ne concevront pas même la pensée de les séparer. — Évidente utopie qui ne tiendrait pas devant les faits de chaque jour, où éclate si souvent l'antagonisme des intérêts. Aussi les utilitaires s'efforcent-ils, pour supprimer cette opposition gênante entre les faits et les idées, de trouver une organisation sociale où les intérêts soient réellement confondus. Stuart Mill cherche cette organisation; M. Spencer essaye de montrer qu'elle se produira nécessairement par la seule évolution mécanique de la société. — Soit, pourrait-on lui dire; mais, en attendant cet équilibre final des intérêts, comment agir? Nous ne pouvons être moralement obligés par les considérations utilitaires, nous ne pouvons être non plus intellectuellement contraints au désintéressement par la conviction que notre intérêt est identique à celui d'autrui. Tout principe d'obligation proprement dite disparaît donc, ainsi que les moyens imparfaits par lesquels on voulait remplacer ce principe. Il vaudrait mieux le reconnaître et accepter franchement cette situation. La morale exclusivement utilitaire, si pratique en apparence au début, semble presque aboutir à des utopies.

La science morale et la science sociale sont inséparables pour l'école anglaise, car la moralité individuelle n'est, dit M. Spencer, que « l'appropriation de l'individu au milieu social ».

De même que l'idéal du devoir fait défaut à la morale des Anglais, de même l'idéal du droit fait défaut à leur sociologie. Stuart Mill définit le droit « un pouvoir que la société a intérêt d'accorder à l'individu ». L'individu se trouve mis ainsi à la discrétion de l'intérêt social.

Il est vrai que, selon Stuart Mill, l'intérêt social lui-même est de laisser à l'individu la plus grande liberté possible. Dans un de ses meilleurs livres, intitulé *la Liberté*, Stuart Mill nous montre avec une rare pénétration d'analyse tous les avantages du libéralisme. La liberté, dit-il, développe seule les facultés de l'individu; de plus, elle les développe en des sens divers, elle

favorise l'originalité et par cela même le progrès, elle suscite le génie, elle trouve en soi sa propre règle et tend naturellement à se mettre en équilibre avec les autres libertés ; enfin du libre jeu des intelligences la vérité se dégage, du libre jeu des intérêts sort l'utilité commune, du libre jeu des volontés individuelles sort une volonté générale qui, sans être infaillible, est toujours perfectible et a en elle-même de quoi corriger ses propres erreurs.

Stuart Mill, grand économiste, montre le même esprit de liberté dans son *Traité d'économie politique et sociale*, où se trouve la solution philosophique de plusieurs questions économiques importantes. Quant à la politique de Stuart Mill, elle consiste en une démocratie libérale fondée sur le « suffrage universel et proportionnel », dans lequel les minorités seraient représentées. Mais sa théorie du suffrage, malgré les parties neuves et vraies qu'elle contient, repose en définitive sur l'idée d'intérêt, non sur celle du droit idéal : de là les fluctuations et les contradictions de sa pensée, qui s'en tient trop souvent à l'empirisme anglais.

Stuart Mill, dans ses doctrines sur la propriété, perfectionne la théorie de Locke, mais continue d'osciller entre l'idée sûre du droit inhérent à la liberté même et l'idée dangereuse d'un droit dérivant de l'intérêt social. Il reconnaît d'abord, avec Locke, un droit de propriété sur les produits du travail, et il explique ce droit de la même manière que Locke. « Il n'y a « aucune injustice à ce qu'un individu quelconque soit exclu de « la possession de ce que d'autres ont produit ; ils n'étaient pas « obligés de le produire par son usage, et il ne perd rien en ne « prenant point sa part dans de qui n'eût point existé autre- « ment (1). » — Remarquons que cette justification de la propriété exclusive a son vrai fondement dans une considération de droit, et non pas seulement d'utilité : c'est parce que le travailleur crée des valeurs qui n'existeraient pas sans lui que Locke et Stuart Mill lui reconnaissent le titre de propriétaire ; la propriété des fruits du travail suppose donc elle-même une propriété antérieure, celle de l'activité volontaire ; si je ne suis pas d'abord propriétaire de ma volonté, maître d'en user ou de n'en pas user dans la sphère qui m'appartient, je n'aurai aucune propriété, aucune li-

1. *Principes d'économie politique*, trad. fr. de Courcelles-Seneuil, t. 263 et suiv.

berté, aucun droit. Stuart Mill reconnaît-il donc, oui ou non, à la volonté personnelle un caractère absolument inviolable par l'unique raison qu'elle tend à être libre et, à ce titre, créatrice ? Quand il dit qu'il faut laisser aux individus la jouissance de leurs œuvres, est-ce en vertu d'un droit inhérent à la liberté individuelle sur ce qui n'existe que par son action, ou est-ce en vertu de l'utilité sociale qui y trouve plus d'avantage ? — Cette dernière raison est seule en harmonie avec une doctrine purement utilitaire ; et cependant, la manière dont Stuart Mill traite la question de la propriété semble indiquer qu'il trouverait injuste en soi, indépendamment de toute considération utilitaire, l'acte d'enlever à un homme ce que cet homme a entièrement créé par lui-même, ce qui est le produit exclusif de sa liberté.

C'est sur ce principe de droit, joint à des considérations utilitaires, que Stuart Mill fonde sa critique philosophique de la propriété foncière ; car il s'attache à déterminer la part exacte qui revient au travail de l'individu et qui doit être « *absolument* respectée » par cela seul qu'elle est sa création libre. « Le principe « précédemment posé ne saurait, » dit-il, « s'appliquer à ce qui « n'est pas le produit du travail, la matière première de la terre. « Aucun individu ne peut primitivement réclamer la propriété « particulière d'un sol qu'il n'a pas produit, et tous les individus « humains peuvent au contraire revendiquer le pouvoir de tirer « parti du sol qui n'appartient encore à personne. » Sur ce point, Stuart Mill est d'accord avec Kant, et aussi avec les premiers chrétiens, qui considéraient la terre comme le patrimoine commun de l'humanité (1). « La terre, dit-il, est l'héritage primitif « du genre humain tout entier (*the land is the originel inheritance « of all mankind*) (2). » La matière première, propriété commune de l'espèce humaine, se trouvant toujours dans la propriété foncière, celle-ci, selon Stuart Mill, ne peut plus être « absolue » chez l'individu, comme le serait une complète création de son travail. De là Stuart Mill conclut avec beaucoup de force que les raisons d'utilité générale peuvent seules justifier la propriété individuelle et exclusive du sol. « L'argument ordinaire, dit-il, et de « beaucoup le meilleur, invoqué pour légitimer l'appropriation « du sol par les individus, est que la possession privée fournit le

1. Voir plus haut le chapitre sur la Philosophie chrétienne.
2. *Programme of the land-tenure reform association* (London, Longman, 1871), p. 6.

« plus énergique motif de faire rendre au sol le plus grand pro-
« duit possible. Mais cette raison n'est valide que pour laisser au
« propriétaire la pleine jouissance de tout ce qu'il ajoute de va-
« leur à la terre par son action et sa dépense personnelles (1). »
Stuart Mill s'efforce ainsi de faire coïncider le principe d'utilité et le principe de droit : la plus grande utilité générale, c'est la plus grande somme de production par l'individu ; pour obtenir cette plus grande somme, le moyen nécessaire est d'accorder au producteur la jouissance exclusive du surplus de produit qu'il a créé. D'autre part, au point de vue du droit, ce surplus, étant l'œuvre de l'individu, lui appartient par cela même. Stuart Mill ne nous dit pourtant pas d'une manière précise s'il admet cette raison de droit, ou s'il s'en tient à la raison d'utilité.

Ces principes une fois posés, Stuart Mill en fait l'application à la propriété foncière et à la rente qui en provient.

En premier lieu, il trouve à la propriété foncière un caractère spécial, que Locke n'avait pas vu : « Il y a des choses, dit-il, qui « ne peuvent devenir articles de commerce sans devenir néces- « sairement articles de monopole. Il est inévitable, par exemple, « que les chemins de fer constituent un monopole. » En effet, la construction des chemins de fer fût-elle parfaitement libre, comme elle exige des capitaux énormes et de longues années de travail, il est clair que la concurrence serait toujours impossible ; si la ligne de Londres à Édimbourg élevait ses prix d'une manière exagérée, on ne pourrait pas construire une nouvelle ligne de Londres à Édimbourg pour lui faire concurrence. Le monopole, ici, est donc inévitable. « Sur ces choses, ajoute Stuart Mill, « l'État a un droit reconnu de limiter les profits; en conséquence, « il met une limite légale au prix du transport par voie ferrée. » De cette façon l'État empêche l'abus du monopole, et il reçoit en outre une légitime compensation, 1° pour la reconnaissance du chemin de fer comme propriété appartenant à telle société ; 2° pour la protection de cette propriété. « Maintenant, ajoute « Stuart Mill, la terre est un de ces monopoles naturels. La « demande pour les terrains, en tout pays prospère, s'élève « constamment, tandis que la quantité de terrains à vendre n'est « susceptible que d'un très-faible accroissement. Les prix de tous « les articles de cette nature, lorsqu'ils sont indispensables à « l'existence humaine, tendent irrésistiblement à monter avec le

1. *Principes d'Economie politique*, I, 260 et ss.

« progrès de la richesse publique et de la population. L'élévation « de la valeur de la terre et des revenus des propriétaires, dans le « cours du siècle présent, a été énorme. Nul doute qu'une partie « de cet accroissement ne soit due aux améliorations agricoles « et à la dépense de capital sur le sol, mais il faut bien recon- « naître que, pour une grande part, il est le résultat de la *de- « mande* accrue des produits agricoles et des emplacements pour « les constructions, et il se fût produit lors même qu'aucune « somme d'argent n'eût été dépensée pour augmenter les facultés « productives du sol. » De là provient ce que les économistes appellent proprement une *rente*, c'est-à-dire un surplus de revenu qui ne correspond pas à un travail du propriétaire ou à un emploi du capital par ce propriétaire, mais simplement à une augmentation de la valeur des terres par des raisons physiques et sociales. Par l'effet de la rente, le propriétaire, outre ce qui lui est dû pour son travail ou pour le loyer de ses capitaux, reçoit encore un bénéfice dû à deux causes extérieures : 1° la valeur intrinsèque et croissante de la terre, 2° la valeur nouvelle que les relations sociales apportent aux produits, soit par un surplus de demande, soit par un accroissement de population sur un point, soit par de nouveaux débouchés, etc. Il y a donc une part du revenu qui revient à la terre et à la société ; et comme la terre en elle-même appartient, selon Stuart Mill, à la société, il en résulte que la société est réellement propriétaire de cette part du produit, qui peut être l'objet d'un impôt et, au besoin, d'un impôt progressif.

La méthode de Stuart Mill est ici importante à noter. Or, le but de cette méthode, ce serait de rendre à chacun ce qui lui est dû et lui appartient, à l'individu ce que l'individu a créé par son travail individuel, à la société ce que la société a créé par son travail collectif et son développement. Stuart Mill n'essaye-t-il pas d'appliquer ici, bien ou mal, la méthode rationnelle et déductive qu'il reproche si vivement, dans sa *Logique* (1), aux partisans des « droits inviolables et à toute l'école française » ? — « Lors- « qu'on parle, ajoute-t-il, du *caractère sacré* de la propriété, on « devrait toujours se rappeler que ce caractère sacré n'appartient « pas au même degré à la propriété de la terre. Aucun homme n'a « fait la terre ; elle est l'héritage primitif de l'espèce humaine tout « entière, et son appropriation est entièrement une *question d'uti-*

1. *Logique*, tome II, *de la méthode géométrique ou abstraite.*

« *lité générale.* Si la propriété privée de la terre n'est pas *utile,*
« elle est *injuste*... Il est en quelque façon injuste qu'un homme
« soit venu au monde pour trouver tous les dons de la nature
« accaparés à l'avance sans qu'il reste de place pour le nouveau
« venu. Pour réconcilier les individus avec cet état de choses,
« si leur esprit a admis une fois qu'ils possèdent quelques
« *droits moraux* à titre de *créatures humaines*, il sera toujours
« nécessaire de les convaincre que l'appropriation exclusive est
« *utile* à l'espèce humaine en masse, sinon individuellement. Le
« droit des propriétaires à la propriété du sol est complétement
« subordonné à la police de l'État. Le *principe de propriété* ne leur
« donne pas droit à la terre même, mais ne donne droit qu'à une
« compensation pour toute portion de leur intérêt dans cette
« terre dont il peut convenir à la police de l'État de les priver.
« Leur *droit à cette compensation* est *inaliénable*; mais, en se
« soumettant à cette clause conditionnelle, l'État a la liberté de
« traiter avec la propriété territoriale selon ce qui est exigé par
« les *intérêts généraux* de la société ; il a même la faculté, s'il le
« faut, d'en agir avec toute la propriété comme cela a lieu pour
« une partie toutes les fois qu'un bill est promulgué pour la
« construction d'un chemin de fer ou d'une nouvelle rade (1). »
« ... Dans le cas de la terre, on ne doit accorder de droit exclusif
« à aucun individu, s'il n'est démontré que cette concession pro-
« duit un bien positif. La possession d'un droit exclusif sur une
« portion de l'héritage commun est déjà un privilége contestable :
« car aucune quantité existante des biens *mobiliers* qu'un individu
« peut acquérir par son travail n'empêche d'autres individus de
« l'acquérir par les mêmes moyens; mais, par la nature même des
« choses, quiconque possède la terre empêche les autres d'en jouir.
« Le privilége ou le monopole ne peut se défendre que comme un
« mal nécessaire ; il devient une injustice lorsqu'il arrive à un
« point où il n'est accompagné d'aucun bien qui le compense (2). »
On objectera, ajoute Stuart Mill, qu'un individu retire des avantages d'une supériorité de talent et qu'on ne s'en plaint pas, mais c'est que ces avantages ne sont pas l'appropriation d'un bien commun à l'humanité, et il est juste alors que l'individu retire personnellement le fruit de ce qui lui est personnel. Quand au contraire l'avantage vient de ce que la société accorde à un homme

1. *Economie politique,* I, 263.
2. *Ibid.* — *Programme of the land-tenure reform association, ibid.*

un privilége exclusif sur les fonds communs et sur les bénéfices nés de l'ordre social lui-même, l'individu ne peut plus revendiquer la propriété absolue et exclusive de ce qu'il n'a pas par lui-même produit absolument et exclusivement. De toutes ces considérations Stuart Mill conclut que, s'il n'y a aucune objection à faire contre l'intérêt retiré des capitaux, il y a une objection à faire contre le prix du monopole résultant de la nature des choses et des progrès de la société. Stuart Mill veut laisser intact le revenu du travail et du capital; mais il croit que l'État peut et doit atteindre le prix du monopole naturel, ou la *rente* du sol proprement dite, par l'établissement d'une taxe spéciale sur la propriété foncière, taxe qui restituerait à la société la part de la société même dans la propriété individuelle. Par là, Stuart Mill prend la position intermédiaire qui lui est habituelle entre les communistes qui nient toute propriété individuelle, et les économistes qui, ainsi que Bastiat et Carey, considèrent à tort comme absolue la propriété individuelle du sol. Il ne veut pas accepter le point de vue exclusivement communiste : il croit que « l'utilité générale » elle-même rend nécessaire la reconnaissance de certains droits comme « *inaliénables et sacrés* », par exemple, le droit de propriété, avec les restrictions que nous venons de voir. Parfois même, il semble dire que ces droits appartiennent à l'homme « *en tant que créature humaine*, » et il les appelle des « *droits moraux* ». On retrouve ici le caractère mixte et trop ambigu de toutes ses doctrines.

Même opinion mixte dans le problème du droit à l'assistance, naturellement lié à la question philosophique du droit de propriété. Stuart Mill admet ce droit reconnu par l'acte d'Élisabeth, qui établit la taxe des pauvres. « La société, dit-il, est composée « principalement de ceux qui vivent du travail des mains ; et si « la société, c'est-à-dire les travailleurs, prêtent leur force physique pour protéger les gens qui jouissent du superflu, ils ont le « droit de ne les protéger, et en fait ils ne les ont jamais protégés « qu'à la condition que les taxes pourvoiraient aux dépenses de ce « superflu, aux dépenses d'*utilité publique* ; or, parmi les choses « d'*utilité*, la subsistance du peuple est assurément la première. » Ici, comme on le voit, c'est la méthode utilitaire qui fournit les principes de la question ; mais Stuart Mill semble revenir à la considération de droit quand il ajoute : — « Comme personne « n'est *responsable* de sa naissance, il n'est point de sacrifice « pécuniaire trop grand pour ceux qui possèdent plus que le

« nécessaire, lorsqu'il s'agit d'assurer à tous ceux qui existent « les moyens de vivre (1). » Toutefois, ce droit à l'assistance ne saurait être absolu et inconditionnel ; Stuart Mill le limite et le subordonne à un devoir corrélatif des individus ; il faut tenir compte, dit-il, des lois de la population établies par Malthus. « Si tout membre de la grande famille humaine a droit à « une place au banquet que les efforts collectifs de son espèce « ont préparé, il n'en résulte pas, pour chacun, le droit d'inviter « à ce banquet, sans le consentement de ses frères, des convives « surnuméraires ; et s'il en est qui agissent de la sorte, c'est sur « la part qui leur revient que doit être prise celle des nouveaux « venus. Il y a certainement assez et plus qu'il ne faut pour tous « ceux qui *sont nés* ; mais il n'y a pas et il ne saurait y avoir « assez pour ceux qui *peuvent naître* ; et si à chaque individu « qui vient au monde on reconnaissait un *droit absolu* à porter la « main sur le fonds commun, chacun bientôt en serait réduit à « n'avoir tout au plus que de quoi vivre ; et, même dans ces « étroites limites, les ressources ne tarderaient pas à manquer. » Stuart Mill en conclut qu'il y a là deux droits relatifs l'un à l'autre et deux devoirs également relatifs de l'individu et de la société. « Il y a une moitié de la vérité d'un côté, et une moitié « du côté opposé. Ces deux moitiés se rejoindront un jour (2). »

Tels sont les efforts du principal représentant de l'école anglaise utilitaire pour compléter les théories de Locke, de Rousseau et de Kant. Ce qui manque toujours à cette morale sociale, c'est un principe sûr et un idéal vraiment moral : les doctrines de l'école utilitaire demeurent trop souvent flottantes comme l'idée même d'utilité.

Avec M. Herbert Spencer, la sociologie se présente comme la partie la plus haute de la cosmologie. La même loi d'évolution mécanique régit le monde humain et le monde matériel. La société est un organisme au même titre que le corps d'un animal, et son progrès consiste dans une complexité croissante et une harmonie croissante des fonctions. « La loi n'est pas une créa- « tion, mais un produit naturel du caractère des peuples. » Le gouvernement est l'ensemble des institutions et des appareils de contrainte qui font échec aux penchants antisociaux ou *égoïstes*,

1. *Économie politique*, I, 413.
2. *Ibid.*

pour assurer la prédominance des penchants *altruistes*. Le développement du sens moral, c'est-à-dire des penchants sympathiques et altruistes, amène graduellement la chute des institutions coercitives : le respect et le besoin de l'autorité déclinent à mesure que croît le respect du droit de l'individu. L'idéal serait l'absorption du premier élément dans le second. Le gouvernement est donc, dit M. Spencer, un mal nécessaire et une fonction provisoire : il doit restreindre de plus en plus ses attributions.

« En divers pays et en divers temps, l'Etat a rempli cent fonctions diverses. Il n'y a peut-être pas deux gouvernements qui se soient ressemblés par le nombre et la nature des fonctions qu'ils se croyaient obligés de remplir; mais une seule n'a jamais été tout à fait négligée par aucun, la fonction de protection : ce qui prouve que c'est là la fonction essentielle... Le devoir de l'Etat est de protéger, de maintenir les droits des hommes, c'est-à-dire d'administrer la justice.... Le gouvernement représentatif, tel qu'il existe de nos jours dans les pays où il est le mieux établi et où il produit ses meilleurs fruits, n'est encore qu'une forme transitoire du gouvernement. C'est celle qui convient à une société où les mœurs violentes et déprédatrices qui caractérisaient les âges passés n'ont pas encore fait place aux mœurs fondées sur la justice. Le mécanisme de la représentation nationale est celui où se balancent le mieux les deux forces antagonistes, l'esprit conservateur et l'esprit réformateur. ... La force des sentiments conservateurs et celle des sentiments réformateurs expriment; par leur lutte et la résultante de leurs tendances, le degré de moralité des sociétés. Le triomphe des premiers indique une prédominance des habitudes violentes; le triomphe des seconds prouve que les habitudes morales du respect des droits ont acquis la prépondérance. Une société peut être jugée d'après la proportion entre la contrainte exercée sur les citoyens au nom de la loi humaine, et l'obéissance volontaire à la loi de l'égalité dans la liberté. Où l'une fait défaut, l'autre la remplace. Si la loi morale n'a pas un pouvoir suffisant sur les cœurs, la contrainte la supplée; mais aussi, quand la loi morale devient assez forte, la contrainte doit disparaître; alors tout gouvernement devient inutile, un mal même; et les hommes ressentent une telle aversion pour les entraves de l'autorité, ils se montrent si jaloux de leurs droits, que tout gouvernement devient impossible. Admirable exemple de la simplicité de la nature : le même sentiment qui nous rend propres à la liberté, nous rend libres... Nous marchons vers une forme où l'autorité sera réduite au minimum, et la liberté portée au maximum. La nature humaine sera si bien façonnée par la discipline sociale, si propre à la vie en société, qu'elle n'aura plus besoin de contrainte extérieure et qu'elle se contraindra elle-même. Le citoyen ne tolérera d'autre empiétement sur sa liberté que celui qui assure à tous une égale liberté. L'autorité suprême n'aura pas d'autre fonction que d'assurer les conditions sous lesquelles les individus peuvent, par des

associations libres, développer l'industrie, et s'acquitter de toutes les autres fonctions sociales. Enfin la vie de l'individu sera portée au plus haut degré de compatibilité avec la vie sociale, et celle-ci n'aura pas d'autre but que d'assurer contre toute atteinte la vie individuelle... Au lieu d'une uniformité artificielle d'après un moule officiel, l'humanité nous présentera, comme la nature, une ressemblance générale variée par des différences infinitésimales. L'être social se défait de ses enveloppes par une sorte de desquamation, tout en gardant le bien qu'il a acquis sous leur protection. De siècle en siècle, on a aboli des lois tyranniques, et l'administration de la justice n'en a pas été atteinte; au contraire, elle s'est épurée. De même, les croyances mortes et enterrées n'ont pas emporté avec elles le fonds de moralité qu'elles renfermaient; ce fond existe encore, mais purifié des souillures de la superstition (1). »

Des formes intermédiaires et passagères se succèderont, dit M. Spencer, entre la monarchie absolue des despotes de l'Orient et la démocratie finale, où la nation, ajoute-t-il, sera le vrai corps délibérant, faisant exécuter ses volontés par des délégués chargés de mandats déterminés et formels, librement consentis de part et d'autre.

En résumé, l'école anglaise tend à se rapprocher de l'idéal proposé déjà par la philosophie française du XVIIIe siècle, et en particulier par J.-J. Rousseau : mais nous retrouvons toujours cette essentielle différence entre les deux philosophies, que l'une repose sur l'intérêt, l'autre sur l'idéal du droit. La première attend la réalisation de ses espérances des nécessités mécaniques ou intellectuelles qui entraînent le monde ; la seconde demande cette réalisation à la volonté morale de l'homme, qui seule peut s'imprimer à elle-même le mouvement vers la justice.

Si le ressort auquel se confie l'école anglaise était le seul, l'égoïsme aurait beau se transformer, il subsisterait toujours, et aucune nécessité physique ou logique ne pourrait amener l'individu à se désintéresser de soi malgré soi. La volonté, se proposant à elle-même l'idéal moral du droit, peut seule réaliser dans la société une liberté et une égalité qui ne soient pas apparentes, un désintéressement et une fraternité qui ne soient pas illusoires. L'école anglaise a bien vu le mécanisme extérieur par lequel le moi individuel et la société se développent ; mais elle ne s'est point placée à ce point de vue de la conscience, seul vraiment

1. *Social Statics*, 467, 476; *Essay on representative government*, 112, et suiv.

psychologique et vraiment moral, où la volonté se saisit elle-même avec son idéal de liberté toujours présent à la pensée, et érige en règle le respect de soi, le progrès vers la liberté. La philosophie anglaise demeure donc un naturalisme trop exclusif, qui aspire en quelque sorte à reproduire ou à remplacer l'idéale moralité, mais qui, quoique s'élevant toujours, reste toujours au-dessous d'elle. Ce naturalisme a besoin d'être complété par ce qu'on pourrait appeler l'idéalisme moral.

Voir dans nos *Extraits des Philosophes* : Hamilton, 539. I. Des associations latentes, 539. II. L'idée de cause et le principe de causalité, 540. III. L'absolu est inconnaissable, 542. Bentham, 545. I. Le calcul des plaisirs et l'arithmétique morale, 545. II. Critique de l'idée de vertu par Bentham, 547. III. La vertu utilitaire, 548. IV. La prudence personnelle, vertu principale d'après Bentham, 550. Stuart Mill, 552. I. Lois de l'association des idées, 552. II. Stuart Mill nie l'universalité des principes, 554. III. Explication de l'origine du principe de causalité, 554. IV. Les vérités nécessaires réduites à une association d'idées inséparables, 556. V. Ce qu'il faut entendre par proposition inconcevable, 557. VI. Vraie utilité de la logique, 558. VII. Procédés et règles de la méthode expérimentale. — Application de la méthode à la théorie de la rosée, 559. VIII. La spéculation, agent principal du progrès dans l'humanité, 563. IX. Du progrès illimité, 565. X. Le principe d'utilité, 566. XI. Distinction entre la quantité et la qualité des plaisirs, 567. XII. Le sentiment de dignité, 567. XIII. Identité entre le bonheur personnel et le bonheur général, 568. XIV. La vertu et l'association des idées, 569. XV. Le bonheur, principe de la morale et en général de la pratique, 569. XVI. L'idée utilitaire, 570. XVII. Insuffisance finale de la morale de Bentham. — Son effet décourageant sur la volonté, 572.

CONCLUSION

L'idée de progrès, qui est devenue dominante dans la philosophie même, se vérifie par l'histoire de la philosophie. — Caractères du progrès philosophique, qui empêchent de l'assimiler complétement au progrès scientifique. Distinction de deux sortes de vérités dans la philosophie : les unes susceptibles de vérification expérimentale et de démonstration logique, les autres dépassant la portée de l'expérience ou du raisonnement. 1° Progrès de la philosophie dans sa partie expérimentale ou logique : psychologie, logique, esthétique, morale appliquée. 2° Partie métaphysique et conjecturale de la philosophie. Importance et difficulté de la métaphysique. Nécessité des systèmes et des hypothèses dans la métaphysique. Progrès par lequel ces systèmes se complètent l'un l'autre et s'absorbent dans un système supérieur. — Quels sont les deux grands systèmes entre lesquels se partage la métaphysique contemporaine. L'essence de toutes choses est-elle la nécessité ou la liberté, est-elle un principe purement physique ou un principe moral?

L'idée de progrès, qui est devenue dominante dans la philosophie, se vérifie par l'histoire même de la philosophie. Cette longue suite de systèmes que nous avons vus se succéder a beau, comme par une sorte de rhythme, ramener souvent des idées semblables sous des formes différentes, la pensée humaine, ou plutôt la volonté humaine, ne recule que pour avancer de nouveau et se rapproche sans cesse du terme auquel elle aspire : parfaite conscience de soi, parfaite possession de soi. L'histoire de la philosophie est l'histoire de la réflexion par laquelle l'homme, se connaissant de plus en plus soi-même, comprend de plus en plus le principe, immanent, aux êtres par lequel s'explique l'univers.

Toutefois, la philosophie a des caractères propres qui empêchent d'assimiler complétement le progrès philosophique au progrès scientifique.

En premier lieu, nous avons vu que la philosophie renferme deux sortes de vérités, les unes susceptibles de vérification expérimentale ou de démonstration logique, les autres dépassant la portée de l'expérience simple ou du simple raisonnement. Le progrès ne saurait être le même dans ces deux ordres d'études.

La psychologie purement expérimentale, telle que les Anglais la conçoivent, est une science d'observation plus ou moins analogue aux sciences naturelles ; la logique, telle qu'Aristote, Descartes, Bacon, l'ont constituée, est une science de démonstration plus ou moins analogue aux mathématiques. La psychologie expérimentale étudie simplement les relations des phénomènes entre eux ou les lois de leur succession, par exemple les lois de l'habitude, de l'association des idées, des passions, etc.; quant à la logique, elle étudie les relations des idées, ou les lois du raisonnement, quelle que soit d'ailleurs la valeur absolue des principes, par exemple les conditions d'un syllogisme rigoureux ou d'une induction rigoureuse. Dans ces deux sciences, on s'attache à de pures *relations* entre des objets déterminés et délimités; et ces relations sont des faits ou des lois plus ou moins complexes, mais toujours susceptibles d'une connaissance positive. Aussi la psychologie expérimentale et la logique nous ont-elles offert, dans leur développement, un progrès analogue à celui des sciences physiques et mathématiques. L'analyse de l'esprit humain, de ses facultés, de ses opérations, de ses affections et de ses passions, n'a pas cessé, depuis Platon et Aristote, d'enrichir la psychologie d'observations nouvelles et même de théories scientifiques : par exemple, les phénomènes de la mémoire sont en partie expliqués, ainsi que les lois de l'habitude et de l'association des idées; l'analyse des penchants et des passions a été également perfectionnée. De son côté, la logique, après avoir acquis avec Aristote le rang d'une science exacte pour tout ce qui concernait la déduction, a fait de nouveaux progrès depuis le XVI[e] siècle pour la théorie de l'induction ; on comprend de mieux en mieux tous les procédés de la méthode dans les divers ordres de connaissances.

L'esthétique, en sa partie expérimentale, n'est qu'une application de la psychologie : elle nous a offert le même progrès que cette dernière. La science du beau et des beaux-arts s'est développée surtout depuis un siècle, et le mot même d'esthétique ne date que du siècle dernier (1).

La morale appliquée dépend en partie de la psychologie expérimentale et de l'économie sociale, autre science d'observation. Telle fin étant une fois admise comme but suprême pour l'individu

1. On sait qu'il fut employé pour la première fois au milieu du XVIII[e] siècle par un philosophe allemand, Baumgarten, qui composa un ouvrage intitulé *Æsthetica*.

et pour la société, la science des mœurs doit déterminer la série de moyens la plus propre à atteindre cette fin ; c'est là une partie de la morale qui offre un caractère scientifique et un progrès incontestable. Les conditions de la moralité dans l'individu et dans la société sont évidemment mieux comprises aujourd'hui que dans le monde antique. La jurisprudence et la science politique sont de mieux en mieux déduites de la morale même et acquièrent peu à peu la rigueur des études positives ; la science sociale se fait sous nos yeux, et il semble que le siècle prochain soit destiné surtout à en résoudre les plus difficiles problèmes.

Enfin, jusque dans les spéculations transcendantes de la théodicée il existe une partie démonstrative et purement logique. Étant donnée l'idée de Dieu, soit que Dieu existe ou n'existe pas, on peut essayer de déterminer rationnellement ce qui convient et ce qui ne convient point à l'idéal que nous nous en formons. Cette détermination logique de ce qu'on pourrait appeler le contenu de l'idéal divin est progressive de sa nature, et l'histoire nous en a montré les réels progrès. Si on conteste aujourd'hui plus que jamais l'existence propre de Dieu en dehors de la pensée et du monde, du moins comprend-on de mieux en mieux ce que Dieu *devrait* être *s'il existait*. L'idée d'une perfection vraiment divine s'est élevée et purifiée ; et tout ce qu'on a éliminé de cette idée par voie de négation, — comme la haine, la vengeance, le caprice et l'arbitraire,— prouve qu'on en a au fond quelque idée positive. Un Dieu puissant et même un dieu intelligent ne suffiraient plus à notre pensée: nous voulons un dieu bon. C'est que l'idée de divinité, étant au fond identique à celle de la moralité parfaite dont elle est la personnification, suit les progrès de la morale elle-même.

Ainsi l'histoire nous a fait reconnaître d'abord, dans la philosophie, une partie positive et progressive : celle où il s'agissait simplement d'établir des relations tantôt entre des faits observables, tantôt entre des idées susceptibles d'analyse.

Mais ce n'est point là toute la philosophie, et même, à vrai dire, les études purement empiriques ou logiques, quelle qu'en soit l'importance, sont seulement les préliminaires de la philosophie. Celle-ci, en effet, a pour essence de remonter vers les premiers principes de toutes choses, vers ce qui ne dépend de rien et tient le reste sous sa dépendance, c'est-à-dire vers l'absolu. Que sommes-nous en nous-mêmes et dans notre essence intime ? Libres ou nécessités, esprit ou matière ? Question de psychologie supé-

rieure, qui rentre dans la métaphysique. Qu'est-ce que la vérité absolue et pouvons-nous l'atteindre d'une certitude absolue ? Question de logique supérieure, qui rentre dans la métaphysique. Qu'est-ce que le beau en lui-même, et de quel principe secret nous révèle-t-il la présence ? Question d'esthétique supérieure et de métaphysique. Qu'est-ce que le bien en soi ? quelle est la fin absolue à laquelle nous devons tendre ? est-ce le plaisir fatalement recherché, ou l'idéal librement réalisé ? Question de morale supérieure et métaphysique. Qu'est-ce enfin que Dieu ? Un simple idéal de la pensée, ou une réalité suprême ? Le principe premier de l'univers est-il quelque nécessité primitive ou quelque primitive liberté ? Cette liberté est-elle immanente à l'univers même ou transcendante ? Questions de théodicée supérieure et métaphysique. En un mot, la métaphysique est l'effort de l'esprit humain pour descendre au fond des choses ou monter au sommet. Tandis que les sciences inférieures cherchent les relations des choses entre elles, la philosophie première cherche la relation des choses avec cet absolu dont nous avons tout au moins l'idée en nous-mêmes. Le principe du monde, l'âme, la matière, c'est l'absolu poursuivi dans diverses directions.

Une étude qui se propose un tel objet est certainement la plus élevée de toutes, mais c'est par cela même aussi la plus complexe et la plus difficile : son histoire nous en a fourni la preuve. Comme Aristote l'avait fait voir longtemps avant Auguste Comte et les positivistes, une science est d'autant plus facile et d'autant plus rapide en ses progrès qu'elle est plus élémentaire, d'autant plus élémentaire qu'elle est plus simple, d'autant plus simple qu'elle est plus abstraite, d'autant plus abstraite qu'elle touche moins au fond intime de la réalité, au mystère même de l'être. La géométrie par exemple, dont l'histoire constate les progrès dès la haute antiquité, est la plus facile et la plus certaine des sciences, parce qu'elle délimite elle-même son objet en faisant abstraction du reste, définit exactement ce qu'elle veut étudier, ligne, surface, triangle, cercle, et ne met dans ses définitions que ce qu'elle y veut mettre. La physique et la chimie, dont le progrès est bien plus tardif dans l'histoire, sont déjà beaucoup plus complexes et moins rigoureuses, parce qu'elles étudient des faits concrets et réels. Enfin les sciences de la vie et celles de l'esprit sont encore plus difficiles : de même pour les sciences sociales. A mesure donc que la science croît en importance et en dignité, elle croît en difficulté et son avancement est plus laborieux : car un objet

plus riche livre plus facilement et moins rapidement ses secrets. Aussi la métaphysique, dont l'objet est à la fois le plus infini en lui-même et le plus difficile à définir pour la pensée, n'accomplit son laborieux progrès que par une succession de phases qui lui donne un caractère original.

D'abord la métaphysique, étant une construction à la fois intellectuelle, esthétique et morale, un mélange de connaissances et d'hypothèses, prend inévitablement la forme d'un système ; et quoique chaque système métaphysique ait pour but de montrer les choses au point de vue universel, il est toujours en même temps une vue individuelle. C'est une perspective sur l'infini, qui a pour centre un individu. La métaphysique, étude en grande partie conjecturale, demande donc une intelligence aussi compréhensive et aussi ouverte au dehors qu'il est possible; elle demande en même temps un effort individuel aussi voisin que possible d'une vraie création. En raison de ce double caractère, elle dépend plus que toute autre étude de la personnalité même du philosophe, je veux dire de l'étendue et de la fécondité de son intelligence. La métaphysique n'est pas encore une science qu'on puisse recevoir toute faite : il faut la refaire soi-même en partie ; il faut y mettre du sien, il faut y exprimer son esprit, ses sentiments et même sa moralité propre. C'est pour cela que les grandes hypothèses métaphysiques nous ont paru, comme les grandes œuvres d'art, porter l'empreinte du génie personnel.

Ce caractère d'individualité et d'universalité tout à la fois, qui est nécessaire aux doctrines métaphysiques, devait produire et a produit réellement une multiplicité de systèmes. En effet, comme l'universel ne peut jamais être complétement embrassé, à côté de ce qu'un philosophe avait vu il restait toujours une infinité de choses qu'il n'avait pu voir. En outre, son centre de perspective étant plus ou moins personnel, les autres individus, d'un centre différent, ne pouvaient manquer d'avoir une perspective différente.

Bien plus, chaque philosophe nous a toujours paru porté, en affirmant ce qu'il voyait ou croyait voir, à nier ce qu'il ne voyait pas : et comme le problème métaphysique est précisément d'apercevoir ou plutôt de concevoir le tout, les métaphysiciens ont proposé le plus souvent une vue partielle comme une vue d'ensemble. C'est ce qui n'a pas lieu dans les autres sciences, où on ne propose une explication particulière que pour un objet particulier. Les métaphysiciens ont été ainsi amenés à croire que ce qu'

ne rentrait pas ou ne paraissait pas rentrer dans leur doctrine n'existait point : de là leurs controverses et leur difficulté de s'en rendre mutuellement, avec une langue qui n'a pas la précision des sciences positives.

Pourtant, de ces discussions nous avons vu sortir progressivement une métaphysique plus voisine, ce semble, de ce qu'elle doit être.

A quoi en effet peut se reconnaître une doctrine supérieure en métaphysique? — A ce qu'elle concilie les vérités des autres doctrines (1). Supposez des observateurs du ciel placés sur différents points du monde, par exemple sur différents astres, le ciel ne leur offrirait point le même aspect : les astres paraîtraient décrire des lignes différentes, avec des irrégularités et des rebroussements : il y aurait pour chacun un ciel apparent, quoique le ciel réel soit le même pour tous. Comment donc découvrir ce ciel réel ? — En supposant certaines lignes qui puissent rendre compte à la fois des apparences diverses : plus une ligne, avec la formule qui la représente, sera simple et féconde tout ensemble, plus on sera sûr par cette hypothèse de se rapprocher du ciel véritable : car cette ligne conciliera à la fois le ciel apparent vu par un observateur de tel point du monde et le ciel apparent vu par un autre observateur. C'est ce que fit Kepler pour les révolutions de la planète Mars, lignes si irrégulières et si changeantes qu'elles paraissaient échapper à toute loi ; on sait comment, à force de calculs, il expliqua cette multiplicité d'apparences par un mouvement elliptique analogue à celui des autres planètes, et comment il fit rentrer les exceptions dans la règle. Quand même le ciel réel, qu'on a appelé le ciel absolu, se déroberait finalement à nos prises, nous n'en pourrions pas moins nous rapprocher toujours de cette réalité insaisissable, en reliant les apparences diverses par des relations de plus en plus simples, capables de les ramener sous une commune loi. Ces apparences de plus en plus voisines du réel nous suffisent dans la pratique, et elles sont dans la théorie un objet de savoir certain, à la condition qu'on ne prenne pas des relations plus voisines de l'absolu pour l'absolu lui-même, et en quelque sorte un ciel plus voisin de la réalité pour le ciel réel. Ainsi doit faire la métaphysique dans l'étude de ce que Platon et Malebranche nommaient le ciel intelligible, le ciel des idées.

1. Voir plus haut l'*Introduction*.

Les systèmes ont été nécessaires pour compléter un point de vue par un autre, une perspective par une autre. Aujourd'hui on commence à comprendre que ces perspectives diverses peuvent et doivent s'unir au lieu de s'opposer. Bien plus, l'histoire de la philosophie nous montre que, dans la réalité, cette union se produit.

Si en effet nous nous rappelons les derniers résultats des recherches métaphysiques en Allemagne, en France et en Angleterre, nous voyons qu'on s'accorde de plus en plus sur deux points essentiels. En premier lieu, on reconnaît que le fond de l'existence, objet de la métaphysique, doit être le même pour tous les êtres, et que la différence des êtres est une simple différence de développement. En second lieu, on s'accorde à reconnaître que ce fond de toute existence doit être l'action. — Mais en quoi consiste cette action, et quelle en est la véritable essence ? C'est sur cette question finale que nous voyons encore s'opposer les deux grandes directions entre lesquelles se partage la métaphysique contemporaine.

Selon les partisans de la nécessité universelle, l'action à laquelle toute existence se ramène est soumise à des lois fatales, et tout idéal de liberté est chimérique : la moralité de l'homme s'absorbe donc à leurs yeux dans le mécanisme de la nature. Au contraire, selon les partisans de la volonté universelle, c'est la nécessité qui est l'apparence extérieure, la forme du développement des êtres, la série des moments de leurs progrès ; le fond intérieur est une volonté toujours présente et toujours agissante, intelligente ou capable de le devenir, qui tend à la liberté et s'en rapproche progressivement à mesure qu'elle conçoit mieux cet idéal de l'existence. Pour ceux-ci, la vraie essence de l'être est le volontaire, l'intellectuel, le moral ; le physique n'est qu'extérieur ; pour les autres, le physique est l'essence, le moral est un accident de surface. Selon la philosophie de la liberté, c'est seulement par le dehors que les êtres se font échec, luttent, s'imposent l'un à l'autre des contraintes et des nécessités, deviennent l'un pour l'autre des forces brutales ; l'intérieur de chaque être est une volonté qui, après s'être suffisamment développée et éclairée, ne peut manquer tôt ou tard de se mettre librement d'accord avec les autres volontés ; la guerre universelle est donc transitoire, le terme final et idéal est la paix. Selon la philosophie de la nécessité absolue, c'est par le dedans que les êtres se font obstacle : essentiellement ennemis, impénétrables l'un à l'autre,

ils sont foncièrement égoïstes alors même qu'ils sympathisent à l'extérieur : tout s'explique dans le monde par l'éternelle lutte pour la vie, les lois morales elles-mêmes se ramènent aux lois mécaniques, et l'ordre social n'est que le meilleur moyen de satisfaire à la fois tous les égoïsmes.

On le voit, les écoles rivales diffèrent par le rang qu'elles accordent aux deux éléments les plus essentiels du problème métaphysique : la nécessité et la liberté.

Mais d'abord l'antithèse des deux termes n'est peut-être pas absolue ; on peut se faire de la liberté morale une idée qui la rende compatible avec le déterminisme de la nature. Pour cela il faut concevoir la liberté non comme une puissance de décision indifférente entre les contraires, comme une liberté d'indifférence ou un libre arbitre vulgaire, mais comme une puissance de développement indéfini dont l'essence consiste dans le pouvoir de se désintéresser et d'aimer (1). La fatalité est l'égoïsme, la liberté est l'amour de tous les êtres. Or, il se peut que l'égoïsme soit imposé provisoirement par une nécessité du dehors et n'exprime pas le fond même de l'être ; il se peut que le désintéressement, au contraire, soit le dégagement et la délivrance de notre vraie nature, si cette nature est précisément une bonne volonté que les circonstances seules et les besoins physiques semblent rendre mauvaise. En tout cas, l'idéal de la bonne volonté n'est pas en contradiction absolue avec notre nature puisqu'en fait nous la concevons, nous la désirons, nous la voulons. Il n'y a donc plus qu'un pas à faire pour admettre qu'elle est au fond notre nature même, notre essence et celle de tous les êtres, en un mot que la bonne volonté fait le fond de tout ce qui agit, vit, sent et veut.

Les progrès à venir de la métaphysique et des sciences positives pourront sans cesse apporter de nouvelles lumières dans ce difficile problème ; mais, dès aujourd'hui, l'alternative où il se résume peut et doit être résolue pratiquement, sinon théoriquement. En effet, les deux systèmes qui demeurent en présence n'ont pas la même valeur au point de vue de l'idéal moral, de l'idéal pratique, puisque l'un est l'acceptation et l'autre le rejet de cet idéal même.

Or le fatalisme absolu est une hypothèse toute spéculative ; la doctrine de la liberté et du désintéressement, au contraire, est une hypothèse pratique et pratiquement utile, conséquence

1. Voir notre livre sur *la Liberté et le Déterminisme*, 2e partie et notre livre sur l'*Idée moderne du droit*, livre IV.

de l'idéal que notre volonté se propose à elle-même. Dès lors, qu'est-ce qui déterminera la direction que nous prendrons ? — La puissance même que cet idéal exerce sur nous. L'homme en qui l'influence de l'idéal moral est prédominante agit envers soi et envers les autres comme envers des êtres moraux ; il règle sa volonté et ses actions comme si la bonne volonté était l'essence universelle qu'il dépend de nous de manifester, comme si la force fatale et égoïste était un obstacle qu'il dépend de nous soit de détruire, soit de reculer, soit de tourner au profit de la volonté même.

Ainsi la volonté, lorsque en elle prédomine la conscience et l'amour de son idéal intérieur, tranche pratiquement pour son propre compte le problème relatif à l'essence de l'être, que la pure théorie n'est pas encore parvenue à résoudre. Cette induction métaphysique fait le fond de tout acte moral. A ce point de vue idéaliste, où est le relatif et le provisoire ? C'est dans la fatalité de l'égoïsme et dans la lutte brutale qu'elle engendre. Où est le vrai et le définitif ? C'est dans l'idéale liberté, c'est-à-dire dans la puissance de se désintéresser ou d'aimer, et dans l'union morale ou sociale que sa réalisation progressive prépare entre tous les êtres.

FIN.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PAR ORDRE HISTORIQUE.

INTRODUCTION.

DE LA MÉTHODE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE

PHILOSOPHIE ANCIENNE.

CHAPITRE PREMIER

DOCTRINES PHILOSOPHIQUES DES ANCIENS PEUPLES.

I. — PHILOSOPHIE DE L'INDE.

II. — HÉRACLITE.

I. *Métaphysique d'Héraclite*. Le mouvement et la loi du mouvement. — Héraclite trouve vaine la recherche d'une substance persistante : rien n'*est*, tout *devient*. Cette universelle mobilité a son image dans l'écoulement de l'eau : tout s'écoule, et on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. Elle a encore son image dans l'embrasement du feu, et c'est sous la forme du feu qu'elle se manifeste dans l'univers. Le feu universel n'est pas un feu visible, mais un feu invisible, vivant, intelligent, éternel et divin. — Si tout est instable et en mouvement, cette instabilité et ce mouvement sont soumis à une *loi* stable. Union des contraires, voilà cette loi : chaque chose est et n'est pas. Cette union est une harmonie éternelle, mais en même temps elle est une guerre éternelle ; car il n'y a pas d'harmonie sans opposition : aigu et grave, jour et nuit, été et hiver ; la guerre est la mère de toutes choses. En outre, cette loi est une *nécessité ;* bien plus, elle est une *justice*, parce qu'au fond elle est une *pensée* intérieure au mouvement, λόγος. On peut l'appeler Dieu. — II. *Physique d'Héraclite*. Tout s'explique par les transformations du feu vivant et pensant, qui s'éteint ou se rallume, se change en air, en eau, en terre, ou revient à son état primitif. Il devient tout et tout devient lui. C'est ce que les modernes appelleront la *transformation des forces*. — En outre, Héraclite admet la permanence de la même quantité de force et de mouvement dans l'univers ; le mouvement du feu est universel et sa quantité identique, il est comme l'or qui s'échange contre tout, et contre lequel tout s'échange. — Enfin le mouvement universel est soumis au rhythme et à la mesure, c'est une évolution qui traverse des périodes régulières, tantôt ascendantes tantôt descendantes. Evolution éternelle ; car le monde n'a ni commencement ni fin. — III. *Morale d'Héraclite*. Notre âme, étincelle du feu divin et pensant, ne participe à la vérité que quand elle participe à la pensée du tout, à la raison universelle. Se résigner à la nécessité des choses, voilà la loi pratique. Pour cela, il faut purifier l'âme de tout ce qui peut l'obscurcir ou l'éteindre. Mortelle dans sa partie individuelle, l'âme est immortelle dans ce qu'elle contient d'universel. — Comme l'individu, la cité doit se nourrir de l'universel et façonner ses lois à l'image des lois de l'univers. — *Conclusion*. La doctrine d'Héraclite est le vrai commencement de la philosophie et offre le tableau fidèle du monde sensible : Platon admettra, au-dessus de ce monde mobile, un monde immobile et intelligible. . . 32

III. — ANAXAGORE.

I. *Le monde*. Au lieu de considérer, avec Héraclite, le mouvement comme la cause des choses, Anaxagore le regarde comme un simple effet, comme une simple relation entre des choses préexistantes : rien ne naît ni ne périt, à proprement parler ; il n'y a que des combinaisons mécaniques entre les choses. De là une explication toute mécanique du monde. — Chaque objet est un infini, un univers qui renferme toutes choses en diverses proportions : tout est dans tout. En outre, chaque objet se subdivise en une infinité de parties similaires, le sang en une infinité de gouttes de sang, la chair en une infinité de particules de chair : ce sont les *homœoméries* ou parties similaires. — Tant que toutes les parties des choses sont confondues, rien n'apparaît ; c'est un chaos insaisissable. Cette confusion régnait au commencement des temps. Pour la faire cesser, et pour introduire la distinction dans les choses, un mouvement était nécessaire. Ce mouvement est venu de l'intelligence divine qui meut l'univers comme l'âme meut le corps. « Tout était

ment que l'Etre absolu est un, infini, éternel, et qu'en dehors de l'Etre, rien ne peut exister. Il en conclut que l'être est identique à la pensée. — III. ZÉNON D'ELÉE réfute ceux qui, avec Héraclite, se représentent le *devenir* comme la seule réalité; selon lui, au contraire, rien ne devient et tout est. Le changement et le mouvement ne sont que des apparences : de là les arguments célèbres de Zénon contre la possibilité du mouvement. — L'école d'Elée s'absorbe ainsi dans la pensée de l'unité absolue en dehors de laquelle rien n'est : elle aboutit à une sorte de panthéisme idéaliste 50

III. — EMPÉDOCLE.

I. Empédocle, combinant les doctrines des Pythagoriciens et des Ioniens, considère toutes choses comme provenant de deux principes, l'Amour et l'Inimitié. – A l'origine, tous les êtres ne faisaient qu'un dans le sein de l'Amour, qui est Dieu; l'Inimitié fit succéder la division à l'union, la période de répulsion à la période d'attraction; le mouvement se produisit alors dans le monde sphérique que Dieu anime, et sépara l'un de l'autre les quatre éléments : le feu, la terre, l'eau et l'air. — II. Tout revient peu à peu à l'unité primitive de l'amour. L'homme s'en rapproche par la connaissance, par le sentiment et par l'action, quand il connaît l'harmonie des choses et qu'il conforme ses sentiments ou ses actions à cette harmonie. — Nous devons aimer non-seulement les autres hommes, mais tous les êtres. — Un jour, les forces d'attraction ramèneront l'univers sous l'empire de l'amour. 56

CHAPITRE TROISIÈME

LES SOPHISTES. PROTAGORAS ET GORGIAS.

I. Les professeurs de science et de rhétorique ou sophistes étaient devenus très-nombreux à la fin du v° siècle. Sans former une secte proprement dite, ils avaient une méthode et des doctrines analogues. La lutte des systèmes, frappante surtout à Athènes, vint détruire toute idée de vrai absolu : les sophistes en conclurent que tout est vrai *relativement* pour qui sait le soutenir, et que rien n'est vrai *absolument*. — II. Protagoras d'Abdère tire du sensualisme ionien les conséquences qu'il renferme. L'homme est la « mesure de toutes choses » par la sensation; car les choses ne sont pour nous que comme elles nous apparaissent, c'est-à-dire comme nous les sentons. De là relativité universelle des pensées. — III. Gorgias, de Léontium en Sicile, tire les conséquences sceptiques de l'idéalisme éléate. Rien n'existe; ou, si quelque chose existe, il ne peut être connu; ou s'il existe et est connu, il ne peut être exprimé. Telles sont les trois thèses de Gorgias. — IV. Après avoir substitué le relatif et le vraisemblable à l'absolu et au vrai dans la métaphysique, les sophistes substituent, dans la morale, le bien relatif, qui est l'agréable ou l'utile, au bien absolu. Dans la politique, ils remplacent l'idée absolue d'un droit quelconque par l'idée relative de la force. — La doctrine de l'universelle relativité fut un moment utile dans le développement de la philosophie grecque : les sophistes ramènent la pensée des objets au sujet, et montrent que c'est la pensée elle-même qui doit être la mesure des choses. Mais ils ne voient dans la pensée que la sensation variable, au lieu d'y apercevoir la raison immuable, et, plus profondément encore, la volonté libre. 60

CHAPITRE QUATRIÈME

SOCRATE.

CHAPITRE CINQUIÈME

PLATON

I. — DIALECTIQUE DES PENSÉES. THÉORIE DES IDÉES.

IV. — THÉODICÉE DE PLATON.

CHAPITRE SIXIÈME

ARISTOTE.

I. — NATURE, PRINCIPES ET FORMES DE L'ÊTRE.

CHAPITRE SEPTIÈME

CHAPITRE HUITIÈME.

L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE. — PLOTIN ET SES SUCCESSEURS.

CHAPITRE NEUVIÈME.

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

TROISIÈME PARTIE

LE MOYEN AGE ET LA RENAISSANCE.

CHAPITRE PREMIER.

QUATRIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE MODERNE.

CHAPITRE PREMIER

PHILOSOPHIE ITALIENNE ET PHILOSOPHIE ANGLAISE.

CHAPITRE DEUXIÈME

PHILOSOPHIE FRANÇAISE. — DESCARTES.

I. — LE DOUTE, LA CERTITUDE ET LA MÉTHODE.

CHAPITRE QUATRIÈME

SPINOZA.

CHAPITRE CINQUIÈME

PHILOSOPHIE DE LEIBNIZ.

la pensée n'est qu'une abstraction sans le sujet actif qui pense; l'étendue n'est qu'une abstraction sans le sujet actif qui résiste et se meut. La substance est essentiellement active; elle est une cause, elle est une force, c'est-à-dire une puissance qui enveloppe l'effort et se détermine elle-même à l'action. — Le mécanisme universel, tel que Descartes l'avait conçu, n'est que la forme extérieure de la réalité: le dynamisme universel en est le fond. — *Simplicité de la substance active : la monade.* Toute force composée se ramène à des forces simples, à des unités de force qu'on appelle monades, et dont la nature est analogue à celle de nos âmes. — La quantité de ces monades est infinie sous le rapport du nombre, de l'espace et du temps. Il en résulte que tout est plein dans le monde et que le monde est infiniment grand. — *Individualité de la substance active ou de la monade : principe des indiscernables.* Les monades ont une individualité propre par laquelle l'une est discernable de l'autre. Deux êtres absolument indiscernables ne formeraient qu'un seul et même être; ils sont donc impossibles: c'est le « principe des indiscernables. » — *Universelle analogie des substances actives ou monades : principe de continuité.* Si chaque être est différent de tous les autres par son individualité, il est aussi semblable à tous les autres sous la loi de l'universelle analogie. Entre une chose et une autre, on peut toujours trouver une série continue et par conséquent infinie de termes intermédiaires, qui relie la première chose à la seconde: tel est le « principe de continuité. » Il en résulte que chaque monade contient sous une forme propre et individuelle tout ce que contient l'universalité des monades: elle enveloppe l'infini, elle est le « miroir de l'univers. » — *Perceptions et appétitions des monades.* Chaque monade, par sa liaison avec l'univers, a en elle des représentations plus ou moins confuses de toutes choses, si bien qu'on pourrait lire en elle tout ce qui a été, est et sera. Ces représentations sont les perceptions des monades, et quand elles arrivent à la conscience d'elles-mêmes, quand elles sont aperçues, elles se nomment « aperceptions. » Il existe des perceptions inconscientes, insensibles, infinitésimales, qui ne produisent un effet sensible que par leur accumulation, comme les gouttes d'eau produisent le bruit de la mer. Ces perceptions insensibles maintiennent la continuité de la vie à travers le sommeil, la léthargie, etc. — Chaque perception n'étant qu'une représentation finie et incomplète de l'univers, et la monade enveloppant par elle-même l'infini, il en résulte une tendance perpétuelle à passer d'une perception à une autre: c'est l'*appétition*, ou désir naturel de mouvement et de progrès qui se retrouve dans toutes les monades. — *Le progrès des monades.* Le progrès est la loi de tous les êtres. En réalité, tout vit et s'efforce d'arriver au sentiment, à la pensée. La matière est un ensemble de forces qui ne sont pas encore parvenues à la conscience d'elles-mêmes. « Rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers. » — Le corps organisé est un mécanisme auquel une monade dominante impose son unité. Supériorité du mécanisme de la vie sur les machines construites par l'art humain. « Le corps organisé est machine non-seulement dans le tout, mais dans la moindre de ses parties »; car chaque partie est à son tour organisée et vivante; et ainsi de suite à l'infini. — La vie et le progrès étant ainsi au fond de toutes choses, la mort n'est qu'une apparence; elle n'est, comme la naissance elle-même, qu'une métamorphose. Le terme du progrès des êtres est la vie spirituelle. L'activité parvenue à la conscience et à la raison s'appelle *esprit*. « Les autres substances expriment plutôt le monde que Dieu, mais les esprits expriment plutôt Dieu que le

CHAPITRE SIXIÈME

PHILOSOPHIE ANGLAISE ET ÉCOSSAISE.

I. — LOCKE.

d'avance leur liberté. Le despotisme est donc la destruction du vrai lien social. — Selon Rousseau, le contrat social est l'aliénation de la liberté de tous au profit de la liberté de tous; c'est-à-dire qu'au fond il ne doit pas y avoir aliénation, mais garantie et augmentation de la liberté. — Rousseau, du reste, emploie des formules inexactes et ambiguës, qui semblent d'abord renfermer en elles le communisme. Il finit cependant par dire que le contrat social a pour but « la liberté et l'égalité de tous. » — 5° *De la souveraineté de la loi.* — La *souveraineté* est le droit de faire la loi que tous les membres de l'association devront observer, et d'assurer l'exécution de cette loi. — A qui appartient la souveraineté? — A tous les membres de l'association, dont chacun préalablement était souverain sur soi-même ou libre. — En d'autres termes, la souveraineté de tous se confond avec la liberté générale, qui elle-même se confond avec la volonté générale. Par la volonté générale, il faut entendre non la volonté de quelques-uns, ou celle de la majorité, ou celle même de la totalité présente, mais une volonté absolument universelle sous tous les rapports; universelle parce qu'elle est la volonté de la société entière, présente et à venir, et que de plus elle a un objet universel, savoir le bien de la société entière. — Toute volonté venant d'un groupe particulier et ayant des objets particuliers est elle-même une volonté particulière, qui est dominée par la souveraineté universelle. — La vraie souveraineté, ou celle de l'universalité des citoyens, est 1° inaliénable, comme n'étant que la liberté même de tous; 2° indivisible, comme ne pouvant se fractionner dans son principe, mais seulement dans son exécution. La division des fonctions politiques ou des *pouvoirs* a pour but d'assurer l'unité même de la souveraineté universelle. — La volonté universelle, selon Rousseau, est toujours droite dans son intention, pourvu qu'elle soit vraiment la volonté de tous relativement aux droits de tous; mais elle n'est pas toujours droite dans ses applications et exécutions. — L'expression de la volonté universelle est la *loi.* — Comment obtenir une expression aussi exacte qu'il est possible de cette volonté universelle? En consultant tous les membres de l'association, et, lorsqu'il y a désaccord, en convenant de suivre l'avis de la majorité. — La loi ainsi obtenue constitue la loi positive, qui n'est pas toujours parfaite, mais qui est toujours perfectible parce qu'elle peut toujours être changée. — De là ce principe, que la nation doit toujours conserver le droit et le pouvoir de changer toutes ses lois, toutes ses institutions, tous ses mandataires. S'il en était autrement, il y aurait aliénation de la liberté commune et impossibilité du progrès commun. — 6° *Du gouvernement.* — Rousseau, le premier, distingue avec précision le *souverain,* qui est la société entière ou la volonté générale, et le *gouvernement,* qui est un ensemble d'hommes choisis par la société pour assurer l'exécution de la volonté générale. L'Etat ou la nation ne doit pas être confondu avec le gouvernement. — Les formes diverses de gouvernement ne peuvent porter sur le pouvoir législatif, qui doit toujours demeurer inhérent à la nation entière, mais seulement sur l'exécutif. — Il y a donc une condition absolue de légitimité pour tous les gouvernements : c'est qu'ils n'aient rien de contraire à la souveraineté nationale, et qu'ils n'en impliquent à aucun degré l'aliénation. — Cette condition de légitimité remplie, il ne reste plus qu'à savoir si la souveraineté sera exercée directement par tous, ou par quelques-uns au nom de tous. — L'idéal de Rousseau consiste dans le gouvernement direct de tous par tous. — Mais il ajoute que ce gouvernement est impossible dès que l'Etat a une trop grande étendue. C'est ce qui a donné lieu au système représentatif. — Ce système, pour Rousseau,

CHAPITRE HUITIÈME

PHILOSOPHIE ALLEMANDE AU DIX-HUITIÈME SIÈCLE. — KANT.

CHAPITRE NEUVIÈME

PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE.

I. — MAINE DE BIRAN.

II. — VICTOR COUSIN ET L'ÉCLECTISME.

CHAPITRE DIXIÈME

LES SUCCESSEURS DE KANT. — FICHTE, SCHELLING, HEGEL, SCHOPENHAUER.

I. — FICHTE.

II. — SCHELLING

CHAPITRE ONZIÈME

ÉCOLE ANGLAISE CONTEMPORAINE.

III. — MORALE ET SOCIOLOGIE ANGLAISE.

CONCLUSION

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

39-91. — Corbeil. Imprimerie Crété.